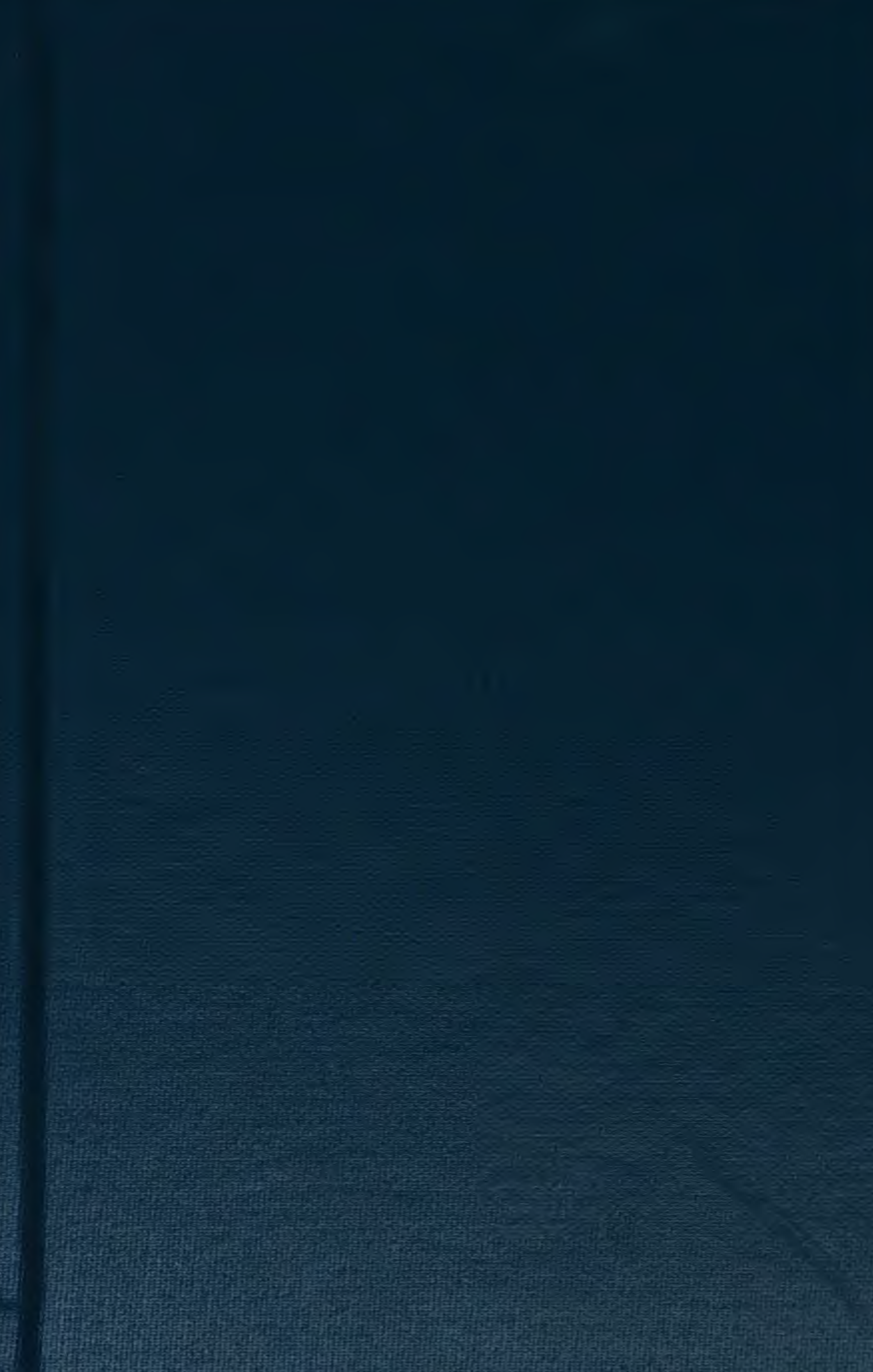
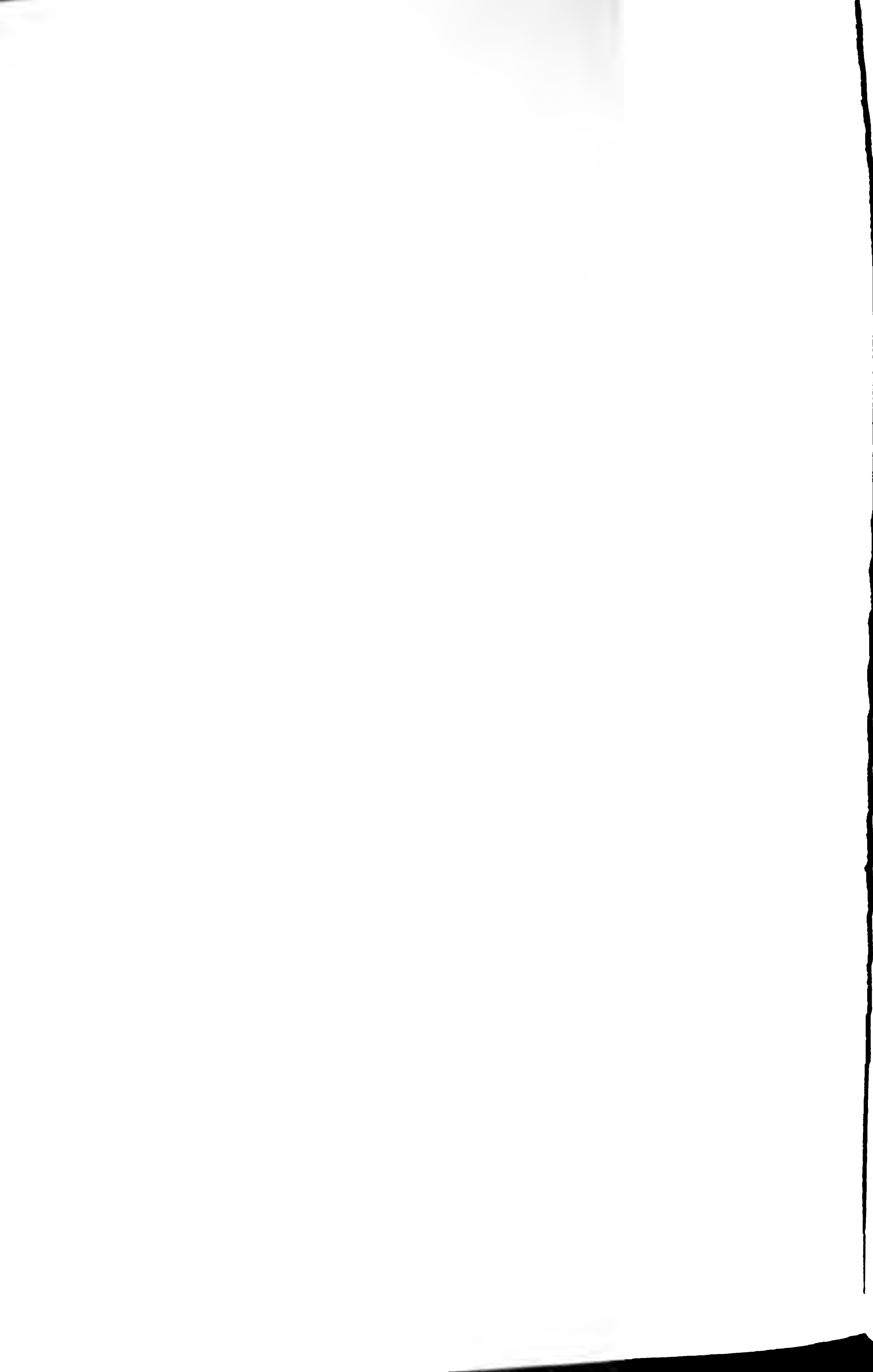






KANTS
LEHRE VOM GLAUBEN.

EINE PREISSCHRIFT
DER KRUGSTIFTUNG DER UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG

VON

ERNST SÄNGER,
DOKTOR DER PHILOSOPHIE.

MIT EINEM GELEITWORT
VON
PROFESSOR DR. HANS VAIHINGER.



LEIPZIG,
VERLAG DER DÜRR'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1903.

MEINEM LIEBEN VATER

HERRN PASTOR HERMANN SÄNGER

IN DANKBARKEIT

GEWIDMET.



Geleitwort von H. Vaihinger.

Dem Wunsche des Verfassers und der Verlagshandlung, diese Schrift, zu der ich die Anregung gegeben, nun auch mit einigen Begleitworten zu versehen, folge ich nur zögernd. Es ist immer schwierig, bei einer solchen Gelegenheit etwas Besonderes zu sagen, und selbst dem Genie eines Kant ist es nicht gelungen, bei seinen Vorreden zu fremden Veröffentlichungen diese Klippe ganz zu vermeiden. Gleichwohl will ich es wagen, jener freundlichen und dringenden Aufforderung nachzukommen, um des bedeutsamen Gegenstandes willen.

Die Untersuchung des Kantischen Glaubensbegriffes in monographischer Form ist schon vor 20 Jahren in Angriff genommen worden, und zwar von Ernst Laas in seiner Schrift: „Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen". (Berlin, Weidmann 1882.) In dieser sonst trefflichen Schrift vermisse ich aber doch eine deutliche Heraushebung des Eigentümlichen in der Stellungnahme Kants. In dem Konflikt zwischen Glauben und Wissen hatte es sich in der vorkantischen Philosophie immer um folgendes gehandelt: wie hat sich das Wissen d. h. die Philosophie zu verhalten zu dem ihr äusserlich gegenüberstehenden Glauben? Der Glaube trat dem Philosophen immer äusserlich gegenüber als ein System angeblicher „Glaubenswahrheiten", deren Ursprung in letzter Linie immer in übernatürlicher Offenbarung (sei es historischer, sei es individueller) gefunden wurde. Hierzu musste die Philosophie als System des natürlichen Erkennens d. h. des Wissens Stellung nehmen. So ausserordentlich verschieden diese Stellungnahme auch im Einzelnen sein mochte, so gibt es hierin doch einige wenige feste, sich immer wiederholende Typen: entweder totale Ablehnung oder totale Anerkennung oder irgend ein Vermittlungsversuch, um wenigstens die partielle *concordia rationis cum fide* zu ermöglichen. Die erstere wagte sich selten hervor, die zweite

wurde manchmal geheuchelt, das dritte wurde von Leibniz und Locke an die Regel. Diese Vermittlung geschah meist in der Form der „Vernunftreligion“ (*theologia naturalis* oder *rationalis* im Gegensatz zur *theologia revelata*): ein Teil der Dogmen wurde als rational beweisbar ausgesondert, die anderen liess man links — oder vielmehr rechts liegen. Bei dieser Stellungnahme wurde also ein Teil der „Glaubenswahrheiten“ in das Wissen herübergenommen, aber eben selbst als ein Teil des Wissens, nicht als Glauben. Also der Glaube des Gläubigen selbst stand auch so dem Wissen nachher wie vorher als ein Fremdes, Anderes gegenüber: der Philosoph *qua Philosoph* hatte es doch immer nur mit Wissen zu tun; sein Organ blieb immer das logische Denken. Dies gilt auch für diejenigen Fälle, wo die Annahme der betreffenden Lehrsätze (die sich meist um das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele drehten) nicht in Form strengen Wissens, sondern in der Form der Wahrscheinlichkeit erfolgte: das Organ, durch das die Annahme jener Lehrsätze erfolgte, blieb doch immer das logische Denken, der Mutterboden des Wissens. Den spezifisch religiösen „Glauben“, die durch den Willen vermittelte *fides*, auf deren irrationale Natur man ja gerne pochte, betrachtete der Philosoph der Aufklärung mit spöttischen Blicken oder mit wohlwollender Herablassung.

Kant aber nahm eine ganz andere Stellung dem „Glauben“ gegenüber ein. Er hat den verachteten „Glauben“ zu Ehren gebracht, indem er ihn zum ersten Male in die Philosophie selbst einfügte als einen integrierenden Teil von ihr selbst. Er hat den „Glauben“ vom Himmel herabgeholt und ihn in das Haus des Philosophen eingeführt. Er beschränkte das „Wissen“, das die ersten und letzten Gründe des Seins und Werdens durchforschen zu können sich vermass, auf die Erfahrungsmöglichkeit, dämpfte den Wahn der dogmatischen Philosophie, mit ihrem „Wissen“ alle Rätsel, auch die transcendentesten, lösen zu können. Aber neben dem Erfahrungswissen, das er neu fundierte, liess Kant nun bekanntlich noch gewisse Annahmen übrig, welche sich, wie er meint, dem normalen sittlichen Menschen als Postulate, als Ergänzungen seines ethischen Willens und Handelns aufdrängen, aber nicht mit logischer, sondern mit ethischer Notwendigkeit. Für diese Postulate führte er den bis dahin verpönten Namen des „Glaubens“ ein. Eben jene selben Annahmen (im wesentlichen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) hatte auch die Aufklärung in

ihrer „Vernunftreligion“ gelehrt, aber als Wissen, als logisch vermittelte Erkenntnis. Die Aufklärung hatte den ihr haltbar erscheinenden Teil der „Glaubenswahrheiten“ dadurch gerettet, dass sie ihn in Wissen verwandelte. Kant, der unterdessen alle Ansprüche auf transcendentes Wissen zerstört hatte, rettet eben denselben Teil, indem er ihn in „Glauben“ zurückverwandelt. Er vollzog also diesen Transformationsprozess in umgekehrter Richtung. Die Aufklärung hatte den Glauben aufgehoben, um dem Wissen Platz zu machen. Kant hat bekanntlich umgekehrt das Wissen aufgehoben, um dem Glauben Platz zu verschaffen.

Das Neue und bis dahin Unerhörte bestand also darin, dass Kant den verpönten Begriff des „Glaubens“ in die Philosophie selbst einführte. Es ist dies ein sehr merkwürdiges und in seiner Merkwürdigkeit vielleicht noch nicht genug gewürdigtes Novum. Vor Kant ist der Glaube ein gegebenes religiöses System, also etwas Ausserphilosophisches. Auch für Kant gibt es natürlich noch einen ausserphilosophischen Glauben, eben das System der positiven Religion. Die Auseinandersetzung mit diesem ausserphilosophischen, rein religiösen Glauben an historisch bedingte Dogmen ist für Kant kein so ernstliches Problem mehr als für Leibniz: das war der Erfolg der Aufklärungszeit, von welcher die positive Religion überhaupt nicht mehr ernst genommen wurde. Aber da Kant die *theologia rationalis* der Aufklärungszeit selbst auch nicht mehr ernst nahm, sondern als ein nichtiges Spiel mit leeren Begriffen aufdeckte, so schlug er einen ganz neuen Ausweg ein, um jene beliebten, und auch ihm lieben Annahmen noch zu „retten“: er wies sie dem „Glauben“ zu, aber nicht jenem ausserphilosophischen, der auf äusserer oder innerer Offenbarung ruhte, sondern einem Glauben, der auf der Ebene der Philosophie selbst liegt, der innerhalb des Umkreises der philosophischen Betrachtung selbst sich befindet, also einem rein innerphilosophischen Glauben, der nicht auf irgend einer irrationalen angeblich göttlichen Offenbarung beruht, sondern auf der praktischen Vernunft des Menschen selbst.

Infolgedessen ist auch das Problem des Verhältnisses von Wissen und Glauben für Kant ein ganz anderes geworden, als für Leibniz und seine Zeit. Sprach man da von dem Verhältnis von Wissen und Glauben, so verstand man darunter das Verhältnis von Philosophie zur positiven Religion, also von Philo-

sophie zu etwas Ausserphilosophischem, Unphilosophischem, Antiphilosophischem. Kant schlug sich damit gar nicht mehr herum; ein Glaube, der von aussen an den Philosophen herantritt mit dem Anspruch auf Gültigkeit auf Grund angeblicher Offenbarung, Tradition usw., ist für einen Kant gar kein ernstlicher Gegner mehr; solcher Glaube kann einen Kant zwar eventuell äusserlich ernstlich bedrängen, aber innerlich ist derselbe für einen Kant kein ernsthaftes Problem mehr wie noch für einen Leibniz. Wo Kant von dem Verhältnis von Wissen und Glauben spricht, da versteht er etwas ganz anderes darunter: Wissen ist ihm identisch mit Naturwissenschaft, speziell reiner Naturwissenschaft, Glauben aber ist ihm die innerhalb der Philosophie selbst gerechtfertigte Annahme jener Postulate; ja, man kann fast sagen: das Verhältnis von Wissen und Glauben ist ihm identisch mit dem Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie, so wie er sie versteht: Philosophie nicht bloss als Erkenntnistheorie, sondern zugleich als Moralphilosophie. Das Verhältnis von Wissen und Glauben ist also jetzt nicht mehr das Verhältnis der Philosophie zur Theologie, also das Problem, wie sich die Philosophie zu etwas ihr Fremdem verhalten soll, sondern das Problem, wie sich die Philosophie als reine Naturwissenschaft zur Philosophie als Moralwissenschaft verhalte. Das Verhältnis von Wissen und Glauben gehört nicht mehr zum „Streit der Facultäten", der theologischen und der philosophischen, sondern es ist ein Problem der philosophischen Fakultät selbst. Das Verhältnis von Wissen und Glauben ist also aus einem äusseren Problem der Philosophie zu einem inneren geworden. Denn der „Glaube", von welchem Kant redet, ist ja selbst nichts Ausserphilosophisches mehr, sondern etwas Innerphilosophisches. Es ist nicht mehr ein Glaube, der von aussen an den Menschen herantritt und ihm also aufgezwungen wird, sondern ein Glaube, den der Mensch frei aus sich selbst hervorbringt, dem er seine freie Zustimmung gibt. Aber immerhin trotz dieser formellen Unterschiede bleibt doch die Tatsache bestehen, dass Kant für diese freie Zustimmung keinen besseren Namen wusste als das alte Wort „Glauben", das er aber eben nicht etwa widerwillig acceptiert *faute de mieux*, sondern das er gerne und als selbstverständlich herübernimmt, und damit eben hat er in die Philosophie ein Novum eingeführt.

Man hat dies Novum zur Zeit Kants selbst nicht eigentlich genug gewürdigt. Man verwandelte Kants Glauben, der auf der „prak-

tischen" Vernunft aufgebaut war, bald wieder in eine Lehre, die durch die auf das Praktische angewendete theoretische „Vernunft" erschlossen war, wobei der Ausdruck „praktische Vernunft" das Missverständnis erleichterte. So entstand ein neuer Rationalismus, der vom alten Rationalismus nur dem Ausgangspunkt nach verschieden war. Der alte Rationalismus ging von der Natur aus und war populäre Metaphysik, der neue Rationalismus ging von der Sittlichkeit aus, auf die er eine neue Metaphysik aufbaute. Aber die Methode war dieselbe: die Methode logischen Schliessens. Dies aber war nicht eigentlich Kants Meinung gewesen, als er vom „Glauben" sprach; seiner Meinung nach setzt der ethisch Handelnde durch sein ethisches Handeln jene Ideen selbst als rein ethische Notwendigkeiten und in diesem Sinne als ethische Realitäten; dies ist eben der moralische Glaube an jene Ideen, ein freies Setzen derselben, ein Wollen, dass jene moralische Weltordnung sei, und darum auch ein Willensentschluss, in diesem Sinne und nur in diesem Sinne an sie zu glauben. Aus dieser rein ethischen und dem Ethischen ganz immanenten Notwendigkeit machte man aber bald wieder eine logische Notwendigkeit, den logischen Schluss von der Tatsache des Sittlichen auf seine metaphysischen Voraussetzungen, also im Grunde einen logischen Glauben an Stelle jenes ethischen. Man ging aus dem Ethischen also wieder ins Logische, aus dem Praktischen wieder ins Theoretische. An dieser Verwechslung ist nun freilich Kant selbst schuld durch seine missverständliche und zweideutige Darstellung. Und so war das Resultat, dass man nur eine neue Form des alten Rationalismus bekam. Der Kantische Ausdruck „Glaube" selbst trat in jenem Rationalismus mehr und mehr zurück.

Später ist man aber auf den Kantischen „Glauben" wieder aufmerksam geworden, und so ist der Begriff desselben seitdem vielfach diskutiert worden, besonders von theologischer Seite. Um so auffallender ist, dass dieser Begriff für sich bisher noch keine monographische Bearbeitung gefunden hatte. So ist es ein Verdienst, dass der Verfasser diesen wichtigen Begriff Kants bis in seine letzten erkennbaren Wurzeln verfolgt hat: es ist sehr interessant zu sehen, wie dieser Begriff bei Kant allmählich einsetzt, bis er zu jenem wichtigen Gebilde auswächst, das wir in seinen Schriften aus dem Ende der achtziger und dem Anfang der neunziger Jahre vor uns haben. Der Verfasser hat zum Schluss auch die Einwirkung des Kantischen Glaubensbegriffes auf die folgende Theologie kurz

skizziert. Es wäre ein reizvolles Thema, dies im Einzelnen weiter zu verfolgen, von den Rationalisten an durch die Schleiermachersche Schule hindurch bis zu Ritschl, Biedermann und Lipsius, aber wir machen einen grossen Sprung über hundert Jahre hinweg und kommen zur Gegenwart.

Die Psychologie des Glaubens, die erkenntnistheoretische Würdigung des Glaubens — das sind heute vielbehandelte Themata, welche Theologen und Philosophen gleichermassen interessieren; und mit Recht greifen auch die meisten Erörterungen hierüber auf Kant und seinen Glaubensbegriff zurück. Hierbei kommen aber manche Missverständnisse vor, und so ist es auch von diesem Gesichtspunkte aus ein dankenswertes Unternehmen des Verfassers, uns eine gründlich aus den ersten Quellen geschöpfte Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes zu geben.

Aber auch die sorgsamste quellenmässige Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes kann nicht hindern, dass dieses Kantische Lehrstück doch verschiedene Deutungen erfährt. Kant selbst hat für diese verschiedenen Möglichkeiten gesorgt: seine Darstellung ist hierin, wie so vielfach, nicht eindeutig. Es gilt dies insbesondere von dem Problem, inwieweit denn nun die ethisch fundierten Ideen dem (theoretisch unfassbaren) Transcendenten adäquat seien. Man hat dies Problem der Adäquatheit häufig gerade in rein philosophischen Darstellungen der Lehre Kants zu oberflächlich genommen. Man muss es den Theologen nachrühmen, dass sie dies Problem von jeher ernster genommen haben. Schon durch Schleiermacher sind die Theologen daran gewöhnt worden, dies Problem sehr ernsthaft zu erwägen und später haben besonders Biedermann und auch Lipsius dasselbe Problem aufs neue gründlich in Angriff genommen. Für Biedermann speziell ist die Persönlichkeit Gottes — und diese wird durch Kants erste Idee gefordert — nur eine bildliche, also inadäquate Vorstellung, verwerflich vom rein philosophischen Standpunkte aus, aber notwendig dem ethisch-religiösen Bewusstsein. Und mit der Unsterblichkeit steht es bei ihm (wie schon bei Schleiermacher) im Grunde auch nicht anders. So wären also die Ideen von Gott und Unsterblichkeit nur bildliche Vorstellungsweisen, aber notwendig auf der Stufe des ethisch-religiösen Bewusstseins. Biedermann ergriff das Problem im wesentlichen vom Hegelschen Standpunkte aus, zugleich beeinflusst durch Schleiermacher. Vom Kantischen Standpunkte aus behandelt dasselbe

Problem Lipsius. Vom Kantischen Standpunkte aus ist dasselbe Problem nun neuerdings auch von der sogenannten Pariser Schule in Angriff genommen; speziell Sabatier hat in seinem Symbolismus resp. Symbolofideismus denselben Standpunkt vertreten, dass der Inhalt der Kantischen Ideen symbolische Vorstellungen sind, also inadäquate Darstellungen eines an sich Unbekannten und Unerkennbaren. Alle religiösen Begriffe sind ihm nur Metaphern, Produkte der eigentümlichen religiösen Phantasie, für den Frommen notwendig und berechtigt, aber für den Philosophen eben nur symbolische Metaphern. Hiermit glaubt er der echten kritischen, d. h. Kantischen Methode treu zu sein.

Es ist nun bemerkenswert, dass im Gegensatz dazu die sogenannte Schule von Montauban, an deren Spitze Henri Bois steht, Kant ganz anders auffasst. Ausgehend vom Neokriticismus Renouviers, welcher ja immer mehr einem Leibnizschen Dogmatismus monadologischer Prägung sich angenähert hat, vertritt diese Schule die methaphysische Auffassung des Kantianismus. Ihr ist Kant im Grunde eben doch Metaphysiker, und seinen Ideen wird metaphysischer, nicht bloss kritisch-symbolischer Wert zugeschrieben. Näheres hierüber findet man in der Schrift von Lic. Dr. Gustav Lasch, Die Theologie der Pariser Schule. Charakteristik und Kritik des Symbolo-Fideismus (Berlin, Schwetschke 1901).

Hier haben wir zwei sehr verschiedene Auslegungen des Kantischen Glaubens. Welche von beiden hat Recht? Ich meine nicht systematisch, sondern historisch, d. h. welche kann Kant für sich in Anspruch nehmen? Meines Erachtens können dies beide tun. Denn, wie schon bemerkt, Kants eigene Darstellung ist hierin schillernd und durchaus nicht eindeutig.

Es ist interessant, dass dieselbe gegensätzliche Auffassung des Kantischen „Glaubens" auch jüngst in Deutschland und zwar hier innerhalb der Philosophie selbst hervorgetreten ist.

Das Problem ist nämlich durch Paulsens Kantbuch in den Vordergrund getreten. Paulsen hat bekanntlich „Kant als Metaphysiker" gefasst: nach ihm hat Kant „eine wirkliche transcendente Metaphysik"; die Grundgedanken „der platonisch-Leibnizschen Philosophie" sollen sich auch bei ihm finden, allerdings nicht gerade als beweisbare Verstandeserkenntnisse, wohl aber als notwendige Ideen der spekulativen und der praktischen Vernunft. Auch hier wird der Kantische „Glaube" also aus dem Kritischen und Ethischen ins Dogmatische und Theoretische hinübergezogen und das

Eigentümlich-Vorsichtige der Kantischen Ausdrucksweise übersehen. Es wird ohne weiteres angenommen, Kant betrachte die in den Postulaten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit enthaltenen Annahmen als den adäquaten Ausdruck der absoluten Wirklichkeit; über alle Verklausulierungen Kants hierin geht Paulsen resolut hinweg zu der Behauptung: Kant hat die in jenen Ideen resp. Postulaten enthaltenen Annahmen für zutreffend, d. h. also für völlig adäquate Erkenntnisse des transcendenten Seins, der Welt der Dinge an sich gehalten. Hiergegen sind viele Bedenken laut geworden. Ich selbst habe mich gegen diese dogmatisierende Auffassung Kants ausgesprochen in einer Abhandlung: Kant — ein Metaphysiker? (in den „Philosophischen Abhandlungen", Festschrift zu C. Sigwarts 70. Geburtstag. Tübingen, J. C. B. Mohr 1900, S. 133—158. Die Abhandlung ist auch separat erschienen in demselben Verlage). Ich habe eindringlich darauf hingewiesen, dass sich allerdings bei Kant jene dogmatisierende Darstellung tatsächlich findet, dass aber derselben eine andere kriticistische zur Seite geht, nach welcher Kant die Ideen nur als symbolischen Ausdruck des Transcendenten gefasst haben will. Ich habe auf die Analogie mit Platon hingewiesen, dessen Lehren über Präexistenz und Postexistenz vielen doch nur als „Mythen" gelten, als μῦθοι mit praktisch-pädagogischer Tendenz. Wie viel von diesen mythischen Darstellungen ernst zu nehmen ist bei Platon, darüber streiten sich die Interpreten von Anfang an. Auch über Kant hat sich ganz genau derselbe Streit erhoben und ich habe darauf hingewiesen, dass Kants eigene Darstellung diese doppelte, entgegengesetzte Auffassung begünstigt. Das Nähere hierüber kann ich hier nicht ausführen. Ich muss einerseits auf jene oben genannte frühere Abhandlung von mir verweisen, andererseits auf eine spätere Veröffentlichung, in welcher ich das dort Gesagte spezieller ausführen zu können hoffe. Auch in den von mir herausgegebenen Kantstudien (Verlag von Reuther und Reichard in Berlin) ist das Problem des öfteren gestreift worden, so Band I, S. 458 und Band VII, S. 110ff.

Vorwort des Verfassers.

Für das Jahr 1900/01 wurde von der philosophischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg als Preisfrage der Krug-Stiftung das Thema gestellt: Der Glaubensbegriff bei Kant in seiner kritischen Periode. Ich bearbeitete damals die Preisfrage und erhielt auf Grund des übereinstimmenden, sehr günstigen Urteils der Herren Ordinarien der Philosophie den vollen Preis. Einer freundlichen Anregung des Herrn Professors Dr. Hans Vaihinger gern folgend, erweiterte ich die Preisschrift, indem ich auch Kants vorkritische Schriften und seinen Nachlass in die Untersuchung zog. Ausserdem fügte ich der vorliegenden Schrift einen Anhang bei, der, obgleich er die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Theologie nur an den beiden leitenden Theologen des 19. Jahrhunderts, an Schleiermacher und Albrecht Ritschl, kurz illustriert, gleichwohl von Interesse sein dürfte, speziell für Theologen.

Was die vorliegende Schrift bieten will, habe ich in der nachfolgenden Einleitung auseinandergesetzt, und dass sie eine seit langen Jahren bestehende Lücke in der historisch-wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens ausfüllt, erweist u. a. deutlich das vorstehende Geleitwort.

Nach beendigter Drucklegung erschien von der Neuen Kant-Ausgabe (vgl. S. 158 Anm. 2) der dritte Band des Briefwechsels. Die Briefe dieses Bandes, soweit sie aus der Feder Kants stammen, enthalten jedoch nichts, was geeignet wäre, die vorliegende Darstellung zu vervollständigen. In den Briefen an Kant ist dagegen öfter vom Glauben die Rede. Ich verweise auf meinen über das

Bedeutsame und Interessante dieses Briefwechsels berichtenden Aufsatz in den „Kant-Studien“, Band VIII, Heft 2.

Bei der Abfassung der vorliegenden Schrift hat mich Herr Prof. Dr. Hans Vaihinger in der freundlichsten Weise mit seinem Rate unterstützt, so dass ich den rauhen und zerfahrenen Boden der kritischen Philosophie mit sicherem Fusse betreten konnte. Insbesondere bin ich meinem hochverehrten Lehrer auch dafür zu tiefstem Danke verpflichtet, dass er, trotz längerer Krankheit meiner Schrift die hohe Auszeichnung eines ausführlichen, wissenschaftlichen Geleitwortes hat zu teil werden lassen. Ebenso ist es mir ein Bedürfnis, Herrn Prof. D. Max Reischle für die mannigfachen Anregungen meinen herzlichsten Dank auszusprechen.

Klein-Quenstedt b. Halberstadt, Januar 1903.

Inhalt.

Literatur.

K. Fischer „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. III und IV: „Imm. Kant". Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Mannheim 1860.

A. Schweizer „Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft." Freiburg i. B. 1899.

„Kantstudien", Philos. Zeitschrift, herausg. von H. Vaihinger. Bd. I—VII. 1896—1902, seit 1902 mit herausgegeben von M. Scheler.

H. Vaihinger „Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft." Bd. I und II. Stuttgart 1881. 1892.

Von demselben: Kant — ein Metaphysiker?" in den Chr. Sigwart zum 70. Geburtstage gewidmeten „Philosophischen Abhandlungen". Tübingen, J. C. B. Mohr 1900. Ebenda auch separat erschienen.

P. Lorentz „Über die Aufstellung von Postulaten als philosophischer Methode bei Kant." Philos. Monatshefte Bd. XXIX. 1893. S. 412 ff.

R. Hoar „Ein unaufgeklärtes Moment in der Kantischen Philosophie." Ebenda S. 278—291.

Chr. Schrempf „Die christliche Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube." Göttingen 1891.

J. Bergmann „Über Glaube und Gewissheit." Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik 1896. Bd. 106—107. S. 196.

B. Erdmann „Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft." Leipzig 1878.

E. Laas „Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen." 1882.

Arnal „Les postulats kantients dans la philosophie néo-criticiste." Montauban 1896.

G. Hollmann „Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants." Separatabdruck aus der Altpreuss. Monatsschrift Bd. XXXVI, Heft 1 und 2.

W. Lütgert „Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755." Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. Beitr. zur Förderung christl. Theol., herausg. von Schlatter und Cremer. V. Jahrg. 3. Heft. 1901.

L. Clasen „Zur Verständigung über den Glaubensbegriff." Hefte zur „Christl. Welt". Nr. 19. Leipzig 1898.

Simmel „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion." Zeitschrift f. Philos. u. philos. Kritik, herausg. von R. Falckenberg. Bd. 119. Heft 1 S. 11 ff.

M. Reischle „Werturteile und Glaubensurteile." Osterprogramm der Univ. Halle-Wittenberg für die Jahre 1899—1900. Halle a. S. 1900.

Berichtigung.

Seite 2 Zeile 16 lies: die vorkritischen Schriften und der Nachlass Kants.
„ 9 „ 18 statt: von W. K. Reicke lies: von R. Reicke.

Einleitung.

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ stellt Kant den bekannten, eigentümlichen Satz auf: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (Kehrb. S. 26).[1])

Das Verständnis dieses Satzes hängt von der richtigen Beantwortung der beiden Fragen ab: Was versteht Kant

1. unter Wissen?
2. unter Glauben?

Die zweite Frage bildet den Gegenstand dieser Untersuchung. Doch wird auch die erste Frage im Zusammenhange mit der zweiten ihre Beantwortung finden; beide Fragen sind in Kants eigener Darstellung an vielen Stellen aufs engste verkettet — man vergleiche nur obiges Citat — und können deshalb auch in dieser Untersuchung nicht gewaltsam auseinander gezerrt werden.

Aber wenn wir die Frage erheben, was Kants Lehre vom Glauben sei, so müssen wir wiederum zwei Fragepunkte scharf unterscheiden:

1. Was ist Glauben im Unterschied vom Wissen? d. h. wie ist der Begriff des Glaubens zu bestimmen?
2. Was enthält der Glaube im Unterschied vom Wissen? Oder: wie ist der Inhalt des Glaubens zu bestimmen?

Auf die Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes, nicht des Glaubensinhaltes zielt nun eigentlich die Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Es lässt sich nun wohl in abstracto diese scharfe Trennung zwischen Glaubensbegriff und Glaubensinhalt durchführen, doch in concreto ist der Glaubensbegriff nicht ohne den Inhalt genügend zu behandeln; insofern wird auch die inhaltliche

1) Die drei „Kritiken“, „Die Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V.“ und „Der Streit der Fakultäten“ sind nach der Kehrbach-Reclamschen, alle übrigen Schriften Kants nach der Hartensteinschen Ausgabe vom Jahre 1867/8 zitiert.

Seite des Glaubens eine entsprechende Berücksichtigung erfahren müssen.

Die vorliegende Untersuchung hat es sich ferner zur Aufgabe gemacht, Kants Lehre selbst zunächst bloss treu und objektiv wiederzugeben. Eine allgemeine Kritik, speziell über den Wert der Kantischen Glaubenstheorie für Wissenschaft und Leben liegt deshalb nicht im Kreise dieser Arbeit. Kritik wird nur geübt, soweit sie eine innere, sog. immanente, ist, d. h. Kant wird aus seinen eigenen Gedanken heraus kritisiert. Die Untersuchung ist demnach eine historisch-kritische.

Für die Darstellung der Kantischen Lehre vom Glauben kommen vorzugsweise die Schriften aus Kants sog. kritischer Periode inbetracht. Die kritischen Schriften allein geben jedoch nur ein unvollständiges Bild in der Darstellung des Kantischen Glaubensbegriffes ab. Der Vollständigkeit halber müssen auch die vorkritischen Schriften Kants berücksichtigt werden.

Kants Lehre vom Glauben.

A.

Die vorkritischen Schriften.

Die vorkritischen Schriften Kants bis etwa zum Jahre 1760 bekommen bekanntlich ihr Gepräge durch den dogmatischen Rationalismus der Wolffischen Schule. In dieser ist die Souverainität des Verstandes resp. der Vernunft unumschränkte Voraussetzung, und es herrscht durchaus die Überzeugung, dass durch verstandesmässige Demonstration das Reich der Metaphysik durchmessen werden könne; insbesondere ist man überzeugt, dass das Dasein Gottes sowie auch die Gewissheit der Existenz einer immateriellen Seele und ihrer Unsterblichkeit auf logischem Wege bewiesen werden könne.

Dieser Richtung schliesst sich Kant im grossen und ganzen an; wenn er sich auch meistens vorsichtig fasst, so ist er doch noch nicht imstande, sich aus dem Banne dieser Strömung zu befreien. Zum Beweis dafür seien einige markante Stellen hier angeführt, die einer Schrift aus dem Jahre 1755, nämlich der „Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels“ entnommen sind. „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung mutwillig widerstrebt, so muss man so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben“ (Vorrede. Ha. I, 212). „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann“ (Vorrede. Ha. I, 217). „Die Vernunft, nachdem sie soviel Schönheit, soviel Trefflichkeit erwogen und bewundert hat, entrüstet sich mit Recht über die kühne Thorheit, welche sich unterstehen darf, alles dieses dem Zufalle und einem glücklichen Ohngefähr zuzuschreiben. Es muss die höchste Weis-

heit den Entwurf gemacht, und eine unendliche Macht selbigen ausgeführt haben, sonst wäre es unmöglich, so viele in einem Zweck zusammenkommende Absichten in der Verfassung des Weltgebäudes anzutreffen" (Ha. I, 313). Auf physisch-teleologischem Wege meint also Kant das Dasein Gottes beweisen zu können. Dagegen verwirft er in seiner Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", ebenfalls aus dem Jahre 1755, den ontologischen Beweis und kündigt damit schon einen kritischen Grundgedanken an.

In der Vorrede zur „Allgem. Naturgesch. u. Theorie d. Himmels" spricht Kant nun auch vom „Glauben" (Ha. I, 212 ff.). Der hier eingeführte „Glaube" ist aber nicht der eigentümlich Kantische, sondern der „Glaube" der positiven Religion damaliger Zeit; er bedeutet nur die spezifisch religiöse Überzeugung von der „Unfehlbarkeit göttlicher Wahrheiten" (S. 212), wie sie durch die Religionsbücher, speziell des Christentums, dargeboten wurden. Kant versetzt sich auf S. 212 im Geiste vor die Schranken eines gestrengen „rechtgläubigen Areopagus" und lässt einen gegnerischen „Sachwalter des Glaubens", d. i. eben des orthodoxen religiösen Glaubens folgende Anklage erheben: „Wenn der Weltbau mit aller Ordnung und Schönheit nur eine Wirkung der ihren allgemeinen Bewegungsgesetzen überlassenen Materie ist, wenn die blinde Mechanik der Naturkräfte sich aus dem Chaos so herrlich zu entwickeln weiss und zu solcher Vollkommenheit von selber gelangt, so ist der Beweis des göttlichen Urhebers, den man aus dem Anblicke der Schönheit des Weltgebäudes zieht, völlig entkräftet, die Natur ist sich selbst genugsam, die göttliche Regierung ist unnötig, Epikur lebt mitten im Christentume wieder auf, und eine unheilige Weltweisheit tritt den Glauben unter die Füsse, welcher ihr ein helles Licht darreicht, sie zu erleuchten." Die Art und Weise, wie Kant diese Einwände entkräftet und sich „in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit" (S. 211) bringt, entspricht ganz der Methode, welche die philosophischen Autoren jener Zeit einschlugen, wenn sie Themata behandelten, welche sich mit religiösen Dogmen berührten. Einerseits entgegnet Kant seinem „Sachwalter des Glaubens", dass er selbst inhaltlich auf dasselbe Resultat hinauskomme; die Vernunft steht ihm mit der Schrift in keinem Widerspruch; er glaubt bloss die Nebel zerstreut zu haben, „nach deren Zerteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach" (S. 211).

Anderseits fährt er fort: „Allein ich behaupte, dass die Verteidiger der Religion dadurch, dass sie sich dieser Gründe auf eine schlechte Art bedienen, den Streit mit den Naturalisten verewigen, indem sie ohne Not denselben eine schwache Seite darbieten" (S. 212). Sowohl aus den zitierten Stellen wie aus dem ganzen Zusammenhange, in dem dieselben stehen, geht hervor, dass Kant den „Sachwalter des Glaubens" und dem Glauben selbst innerlich ziemlich fremd gegenübersteht. In seinem Reiche, in der „Weltweisheit" nämlich, gibt es nur beweisbares Wissen. Diesem Reiche der Weltweisheit steht als ein ganz Heterogenes das Reich des positiven Glaubens gegenüber. An den Grundfesten des letzteren zu rütteln, wäre für Kant gefährlich gewesen; er drückt sich deshalb über die positive Religion vorsichtig aus. Mag auch der positive religiöse Glaube seinem Gefühl vielleicht nicht ganz entfremdet sein, so merkt man doch, dass Kant als Vertreter der „Weltweisheit" vor demselben nur äusserlich seine Reverenz macht.[1])

Der dogmatisch-rationalistischen Phase der vorkritischen Entwickelung Kants folgt eine empiristisch-skeptische, die, z. T. hervorgerufen durch die englische Philosophie, ihren Ausdruck in den Schriften der sechziger Jahre findet.

In dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" aus dem Jahre 1763 sieht Kant es „einer so schlüpfrigen Erkenntnis, wie die metaphysische ist, für viel gemässer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemasster Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdann gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird" (Ha. II, 91). Die andere im Jahre 1763 erschienene Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes"

1) Erwähnt sei hier der Aufsatz von G. Hollmann „Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants" (Separat-Abdruck aus der Altpreuss. Monatsschr. Bd. XXXVI Heft 1 und 2), worin der Königsberger Pietismus und sein Einfluss auf Kant, der damit in engste Berührung gekommen ist, behandelt wird. Als das spezifische Charakteristikum des Königsberger Pietismus bezeichnet Hollm. die „Vereinigung des Pietismus und des Wolffischen Rationalismus", die nach Benno Erdmann („Martin Knutzen und seine Zeit", Leipz. 1876, S. 26) in der Weise geschehe, dass die „Leibnitz-Wolffische Philosophie ihre Form auf den religiösen Gehalt des Pietismus überträgt, ohne ihn innerlich zu affizieren" (vgl. bei Hollm. S. 27 und 28, ferner bes. S. 62 und 63).

bezeichnet die Metaphysik als „einen finsteren Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag“ (Vorrede. Ha. II, 109 und 110); ein Bild, dem in der „Kritik der reinen Vernunft“ ein ganz ähnliches zur Seite steht (vgl. Kehrb. S. 221; vgl. unten S. 19.[1]) Kant gibt zu, dass die „Demonstration“ des Daseins Gottes „noch niemals erfunden worden“ ist; was er liefert, ist nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräte, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen“ (Vorrede. Ha. II, 110). Verglichen mit der kritischen Periode ist diesem Satze charakteristisch, dass Kant noch Hoffnung auf eine künftige wirkliche Demonstration des Daseins Gottes hat. Als wollte Kant seine Schwenkung vom rationalistischen Dogmatismus zum Empirismus und Skepticismus entschuldigen, sagt er wenige Zeilen später: „Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt“ (Vorrede. Ha. II, 110). Der Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes folgt auf S. 126: „Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist.“ „Dasjenige [Wirkliche] aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings notwendig.“ Demnach existiert ein schlechterdings notwendiges Wesen als letzter Realgrund aller Möglichkeit; dasselbe ist „einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen; es ist ein Gott“ (Ha. II, 132). Die aus den Verstandesbegriffen des bloss Möglichen genommenen Beweisgründe für das Dasein Gottes lässt Kant also gelten. Es ist dies eine eigenartige Umformung

1) Das Bild vom Ozean gebraucht Kant noch öfter in Verbindung mit der Metaphysik. Die betreffenden Stellen sind bei H. Vaihinger, Kommentar I, 39 ff. angegeben.

des ontologischen Beweises. Anders verhält er sich gegen die aus dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden abgeleiteten Beweisgründe, d. h. gegen den kosmologischen Beweis: „Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Kausalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt, und vornehmlich durch die Schule der Wolfschen Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleichwohl ganz unmöglich" (Ha. II, 200). Dagegen zeigen „die Dinge der Welt, welche sich unseren Sinnen offenbaren, sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit als auch durch die Grösse, die Ordnung und zweckmässigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweistümer eines vernünftigen Urhebers von grosser Weisheit, Macht und Güte" (Ha. II, 202). Dieser Beweis, also der später sog. teleologische, der „nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig ist, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden", ist aber bei aller seiner Vortrefflichkeit „doch immer der mathematischen Gewissheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich grossen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unseren Sinnen darbietet, schliessen können, nicht aber auf das Dasein des vollkommensten unter allen möglichen Wesen" (S. 203). Wer die kritischen Schriften Kants kennt, erwartet hier, dass das Dasein Gottes als Gegenstand des Glaubens hingestellt werden würde. Das geschieht nicht. Es ist immer noch von einem, wenn auch nicht mathematisch genauen „Beweise" die Rede. Angebahnt sind aber die kritischen Gedanken in dem Schlusssatze: „Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere" (S. 205).

In der Preisschrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" aus dem Jahre 1764 vergleicht Kant die philosophischen Erkenntnisse mit den „Meteoren, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht" und die Metaphysik ist ihm „ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten", er fügt aber hinzu, dass noch niemals eine geschrieben worden ist (Ha. II, 291). Er spricht nur von einer „höchstmöglichen metaphysischen Gewissheit", nicht von absoluter metaphysischer Erkenntnis (S. 293).

Weit abfälliger urteilt Kant über die metaphysische Erkenntnis in der satirischen Schrift des Jahres 1766: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik“; er nennt die Metaphysik das „Schlaraffenland“ der Philosophie (Ha. II, 364). Die „Träume eines Geistersehers“ bewegen sich vielfach schon in ganz kritischen Geleisen. So sieht Kant den wichtigsten Nutzen der Metaphysik in ihrer Bestimmung, „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ zu sein. Zu diesem Zwecke musste er vorher das bisherige „eitele Wissen“ vertilgen (Ha. II, 375 und 376). Das sind zwei Gedanken, die in den kritischen Schriften hundertfach wiederkehren.[1]) Genannte Schrift ist unter den vorkritischen Schriften auch die einzige, in welcher der Ausdruck „Glaube“ in spezifisch Kantischem Sinne gefasst ist. Die Stelle findet sich in dem „Praktischen Schlusse aus der ganzen Abhandlung“ (Ha. II, 376—381) und steht in folgendem Zusammenhange: Die philosophische Einsicht von dem Fortleben der Seele nach dem Tode ist nicht bloss unmöglich, sondern auch entbehrlich und unnötig. Die mangelnde theoretische Erkenntnis wird nämlich durch das praktische Verhalten der Menschen völlig ausgeglichen; denn „es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche die Gedanken hätte ertragen können, dass mit dem Tode alles zu Ende sei, und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte“. Und nun fährt Kant fort: „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemässer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der moralische Glaube bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann, und welcher einzig und allein dem Menschen in jeglichem Zustande angemessen ist, indem er ihn ohne Umschweif zu seinen wahren Zwecken führt“ (S. 381). Der „Glaube“ ist hier also nicht theoretisch, hat mit philosophischer Erkenntnis nichts zu tun, sondern ist praktisch, speziell moralisch; denn er erwächst aus der moralischen Gesinnung des Menschen. Die Moral will Kant nicht auf dem Glauben an die Unsterblichkeit oder, all-

1) Über „die Träume eines Geistersehers“ als ein „Vorspiel der Kr. d. r. V.“ vgl. H. Vaihinger, Kommentar I, 48. 59. 157.

gemeiner gefasst, auf der Religion fussen lassen, sondern umgekehrt: die Moral ist das Grundlegende, auf sie gründet sich die Religion. Gegenstand des Glaubens ist in obigem Zusammenhange das Fortleben der Seele nach dem Tode.

Man sollte meinen, dass Kant mit dieser durchaus kritischen Fassung des Glaubensbegriffes auf dem besten Wege wäre, nun ganz in sein kritisches Stadium einzutreten. Das ist aber nicht der Fall. Denn wenn er in der die vorkritische Periode abschliessenden, lateinischen Abhandlung „De mundi sensibilis et intelligibilis forma atque principiis“ aus dem Jahre 1770 die theoretische Erkennbarkeit der Dinge an sich und Gottes unbeanstandet lässt, so geht daraus hervor, dass er noch einmal in das Fahrwasser des rationalistischen Dogmatismus geraten ist[2]).

Die Zeit zwischen 1770 und 1781 betrachte ich als die Übergangsperiode von den vorkritischen zu den kritischen Schriften Kants. Aus dieser Übergangszeit sind erst jüngst (vgl. Neue Kantausgabe Bd. X 2. Abteil. 1. Bd. von W. K. Reicke. Berlin 1900. S. 167—172; vgl. ferner H. Vaihinger „Kantstudien“ V, 89 f.) zwei Briefe bekannt geworden, die gerade für unsere Untersuchung von Interesse sind, da Kant in ihnen der Sache nach dieselben Ansichten entwickelt, die er späterhin in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. vorträgt. Die beiden Briefe sind an Lavater gerichtet und stammen aus dem April 1775. Eine formelle Eigentümlichkeit der Briefe ist die Unterscheidung zwischen „der Grundlehre des Evangelii“ und der „Hilfslehre“ desselben. Die „Grundlehre“ d. h. die Lehre Christi ist der „moralische Glaube“ d. i. „das unbedingte Zutrauen auf die göttliche Hilfe in Ansehung alles Guten, was bei unseren redlichsten Bemühungen doch nicht in unserer Gewalt ist“. Zur „Hilfslehre des Evangelii“ gehören alle „neutestamentlichen Satzungen“. „Nun fällt es sehr in die Augen, dass die Apostel diese Hilfslehre des Evangelii vor der Grundlehre desselben genommen haben“ . . . ., sie haben „statt des heiligen Lehrers praktische Religionslehre als das Wesentliche anzupreisen, die Verehrung dieses Lehrers selbst und eine Art von Bewerbung um Gunst durch Einschmeichelung und Lobeserhebung desselben, wowider jener doch so nachdrücklich und oft geredet hatte, ange-

1) Vgl. H. Vaihinger, Kommentar I, 48.

priesen“. Diese Methode, die „den damaligen Zeiten besser angemessen war als den unsrigen“, muss nun aber „als Gerüste wegfallen“. „Ich suche in dem Evangelio nicht den Grund meines Glaubens, sondern dessen Befestigung“; denn Religion verlangt nichts von mir, „was nicht schon durch das heilige Gesetz in mir, wonach ich für alles Rechenschaft geben muss, mir zur Pflicht geworden ist“. Diese Glaubenslehre . . . „lässt von dem unendlichen Religionswahn, wozu die Menschen zu allen Zeiten geneigt sind, nichts übrig, als das allgemeine und unbestimmte Zutrauen, dass uns dieses Gute, auf welche Art es auch sei, zu teil werden solle, wenn wir, soviel an uns ist, uns durch unser Verhalten dessen nur nicht unwürdig machen“.

Aus den beiden Briefen an Lavater geht hervor, dass Kant auch in seiner Übergangsperiode von den vorkritischen zu den kritischen Schriften mit dem Glaubensbegriff operiert. Die in den Briefen ausgesprochenen Grundgedanken kehren ausgeprägter in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. wieder. Ich gehe deshalb nicht näher auf die beiden Briefe ein, sondern wende mich zu den kritischen Schriften.

B.

Die kritischen Schriften.

Was den Gang der weiteren Untersuchung betrifft, so empfiehlt es sich, die Schriften Kants aus der kritischen Periode in chronologischer Reihenfolge und jede für sich durchzugehen, also den Kantischen Glaubensbegriff festzustellen]

I. in der ersten Auflage der Kr. d. r. V. (1781);
II. in den Schriften aus den Jahren 1781—1786; dazu als Anhang: Die „sieben kleinen Aufsätze“ aus den Jahren 1788—1791;
III. in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. (1787);
IV. in der Kr. d. pr. V. (1788);
V. in der Kr. d. Urteilskraft (1790);
VI. in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. (1793);
VII. in den Schriften aus den Jahren 1793—1800, vor allem in „dem Streit der Fak.“ (1798);
VIII. in den nicht von Kant selbst veröffentlichten Schriften.

Die Untersuchung der Schriften in chronologischer Reihenfolge soll verdeutlichen, ob Kant den Glaubensbegriff in der kritischen Periode allmählich und vorsichtig einführt oder von vornherein als bekannte, selbständige Grösse betrachtet, und soll angeben, ob Kant seine Glaubenstheorie durch die kritische Periode hindurch in allen Stücken unverändert festgehalten hat. Die Methode, die genannten Schriften getrennt, jede für sich, zu betrachten, bietet den Vorteil, dass die Gedanken in einem gewissen Zusammenhange mit dem gesamten Gedankengange der betreffenden Kantischen Schrift dargestellt werden, ohne vielfach aus ihrer engeren Umgebung gerissen werden zu müssen. Ein zweiter Grund, diese Methode zu wählen, ist die Erfahrung, die man mit anderen Begriffen der Philosophie Kants gemacht hat, dass diese nämlich in den einzelnen Schriften hinsichtlich ihrer Fassung Schwankungen unterliegen, so dass die Entwerfung eines einheitlichen Bildes seine Schwierigkeiten hat. Ein Mangel dieser Methode ist, dass gewisse Gedanken, die bei Kant durch die einzelnen Schriften hindurch wiederkehren, demgemäss auch in dieser Arbeit meist wiederholt werden müssen; ein Mangel, der gegenüber den Vorzügen der beiden ersten Punkte aber nicht in die Wagschale fällt.

I.
Der Glaubensbegriff Kants in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. (1781).

Unter einer „Kritik der reinen Vernunft“ versteht Kant „nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (Vorrede Kehrb. S. 5 u. 6)[1]. Dieses erste kritische Hauptwerk Kants zerfälllt in eine „transscendentale Elementarlehre“ und eine „transscendentale Methodenlehre“. Beide Teile müssen bei der

1) Der Ausdruck „Kritik“ hat eine verschiedene Deutung erfahren: 1. Untersuchung, Prüfung; 2. Beschränkung, Disziplin. Kant betont bald das eine, bald das andere. Vaihinger schlägt vor (Komm. I, 120), die Titelbezeichnung „Kr. d. r. V.“ mit „Selbstprüfung des von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisvermögens“ zu umschreiben.

Untersuchung des Glaubensbegriffes herangezogen werden. Die Hauptgedanken der Kr. d. r. V. werden, auch wo sie nicht in direkter Beziehung zu dieser Spezialuntersuchung stehen, in möglichster Kürze mitangeführt werden; denn gerade die Kr. d. r. V. bildet in ihren Hauptgedanken den weiteren Rahmen dieser Untersuchung. Vielleicht wird sich sogar zeigen, dass an nicht wenigen Stellen die Spezialuntersuchung mit dem Gesamtgedankengange so eng verknüpft ist, dass eine Trennung beider ganz unstatthaft wäre.

Die „transscendentale Elementarlehre“ beginnt mit der „transscendentalen Ästhetik“, d. i. „einer Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (S. 49). Für die Untersuchung des Glaubensbegriffes liefert die „transscendentale Ästhetik“ keine positiven Beitäge; nicht einmal das Wort Glaube kommt vor. Kant misst hier der menschlichen Erkenntnis ihre Grenzen ab. Raum und Zeit sind im Gebiete der Sinnlichkeit Grenzen der Erkenntnis, weil sie Formen der Erkenntnis sind. Raum und Zeit sind nämlich nicht etwas für sich Bestehendes, nicht wirkliche Wesen noch Eigenschaften oder Verhältnisse der Dinge, sondern Formen unserer Anschauung. Beide sind nichts anderes als die im Subjekt selbst gegebene Voraussetzung, unter der allein die Dinge von ihm angeschaut und dadurch zu Erscheinungen werden. Geht man von dieser Voraussetzung aus, und nimmt man also die Dinge lediglich als Erscheinungen, dann haben Raum und Zeit bezüglich ihrer eine wirkliche objektive Gültigkeit: diese nennt Kant die empirische Realität von Raum und Zeit. Sieht man dagegen von jener Voraussetzung ab, und nimmt man die Dinge, wie sie an sich selbst, d. h. ohne von uns augeschaut zu werden, sein mögen, dann sind Raum und Zeit nichts: Dies bezeichnet Kant als ihre transscendentale Idealität. Die Dinge, die wir anschauen, sind also nicht das an sich selbst, wofür wir sie anschauen. Was sie an sich selbst sein mögen, bleibt uns gänzlich unbekannt und würde uns auch durch die aufgeklärteste Erkenntnis ihrer Erscheinung, die uns allein gegeben ist, niemals bekannt werden.

Obige Gedanken, die den wesentlichsten Inhalt der „transscendentalen Ästhetik“ wiedergeben, lassen ersehen, dass Kant nur an einer einzigen Stelle Gelegenheit gehabt hätte, den Glaubensbegriff in seinen Gedankengang einzuführen. Die Einführung des Glaubensbegriffes wäre nur da möglich gewesen, wo Kant sich über das Ding an sich auslässt. Das Ding an sich ist theoretisch un-

erkennbar; es ist kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Dabei kann man fragen, ob wir nicht des Dinges an sich auf andere Weise als durch sinnliche Anschauung vergewissert werden könnten. Eine Beantwortung dieser Frage hätte die Einführung des Glaubensbegriffes in positivem oder negativem Sinne ermöglicht. Kant hat jedoch mit Recht diese Frage gar nicht aufgeworfen; denn sie liegt ausserhalb des Planes der „transscendentalen Ästhetik".

Auf die „transscendentale Ästhetik" folgt als zweiter Teil der „transscendentalen Elementarlehre" die „transscendentale Logik" d. i. die „Wissenschaft, welche die Prinzipien des reinen Denkens enthält" (S. 50). „Der Teil der transscendentalen Logik, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt, und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transscendentale Analytik und zugleich eine Logik der Wahrheit" (S. 84). „Der zweite Teil der transscendentalen Logik muss eine Kritik des dialektischen Scheines sein und heisst transscendentale Dialektik" (S. 85).

In der „transscendentalen Analytik" erhält Kant durch Isolierung des Verstandes, d. h. durch Abzug alles Anschaulichen und Empirischen, die schon von Aristoteles, freilich nicht aus einem gemeinschaftlichen Prinzipe abgeleiteten Stammbegriffe des Verstandes oder die Kategorien. Ein Vierfaches wird dabei erfordert: „1. Dass die Begriffe reine und nicht empirische Begriffe sind. 2. Dass sie nicht zur Anschauung und zur Sinnlichkeit, sondern zum Denken und Verstande gehören. 3. Dass sie Elementarbegriffe sind und von den abgeleiteten oder daraus zusammengesetzten wohl unterschieden werden. 4. Dass ihre Tafel vollständig sei und sie das ganze Feld des reinen Verstandes gänzlich ausfüllen" (S. 85). Das Prinzip, aus dem die Kategorien abgeleitet werden müssen, ist das Urteil. Den zwölf Urteilsformen, die sich in Urteile der Quantität, Qualität, Relation und Modalität gliedern, entsprechen in derselben Anzahl die Kategorien.

Wie in dem Abschnitt „von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" (S. 103 ff.), der Kant die meiste Mühe gekostet hat (vgl. Vorrede S. 8), nachgewiesen wird, sind die Kategorien, obwohl aus der Natur des Subjektes entsprungen, objektiv und beziehen sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur durch sie ein Gegenstand der Erfahrung überhaupt gedacht werden kann. An sich sind sie leere Formen und bekommen nur durch Anschauungen einen Inhalt.

Durch welche Mittel können nun die Kategorien auf Erfahrungsgegenstände angewendet und diese unter jene subsumiert werden? Die Antwort gibt der Abschnitt „von dem Schematismus der reinen Verstandsbegriffe“ (S. 142 ff.). Als das verbindende Mittelglied zwischen den Kategorien, welche Begriffe und a priori, und den Wahrnehmungen, welche Anschauungen und empirisch sind, bezeichnet Kant die Zeitanschauung, welche mit den Kategorien die Apriorität, mit den Wahrnehmungen die Anschaulichkeit gemein hat, also gleichzeitig rein und sinnlich ist. Subsumiert unter die Kategorien werden die Erscheinungen durch die Schemata der Zeitreihe, des Zeitinhaltes, der Zeitordnung und des Zeitinbegriffes. Mittels der Kategorien und ihrer Schemen lassen sich die Erscheinungen zur Erkenntnis bringen. Die den vier Kategorienklassen entsprechenden Grundsätze der Verstandeserkenntnis sind der Grundsatz der Quantität oder das „Axiom der Anschauung“ (S. 159), der Grundsatz der Qualität oder die „Anticipation der Wahrnehmung“ (S. 162), die Grundsätze der Relation oder die „Analogien der Erfahrung“ (S. 170) und die Grundsätze der Modalität oder die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“ (S. 202). Der erste lautet: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen“ (S. 159); der zweite: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Grösse, d. i. einen Grad“ (S. 162); der allgemeine Grundsatz der „Analogien“ ist: Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit“ (II. Auflage: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich) (S. 170); den drei Modis der Zeit entsprechend ergeben sich drei „Analogien“: Der Grundsatz der Beharrlichkeit, der Folge (Erzeugung) und des Zugleichseins (Gemeinschaft); schliesslich die drei „Postulate des empirischen Denkens überhaupt“: 1. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig“ (S. 202).

Der letzte Abschnitt über „die Postulate des empirischen Denkens überhaupt" (S. 202—217) ist für unsere Untersuchung von speziellem Interesse. Zwei wichtige Begriffe treten hier zum ersten Mal in unseren Gesichtskreis: der Postulatsbegriff und dann der Glaubensbegriff selbst. Ersterer wird später, besonders bei der Untersuchung der Kr. d. pr. V., unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich lenken. Allerdings ist, wie noch festgestellt werden wird, der Postulatsbegriff der Kr. d. pr. V. ein ganz anderer als der auf S. 215—217 der Kr. d. r. V.

Auf S. 215 der Kr. d. r. V. gibt Kant den Grund an, warum er die Prinzipien der Modalität gerade Postulate genannt habe. Der von den Mathematikern entlehnte Ausdruck „Postulieren" bedeutet nicht, einen Satz für unmittelbar gewiss, ohne Rechtfertigung oder Beweis, ausgeben; „denn", so begründet Kant und führt in dieser Begründung zum ersten Mal das Wort „Glaube" ein, „wenn wir das bei synthetischen Sätzen, so evident sie auch sein mögen, einräumen sollten, dass man sie ohne Deduktion, auf das Ansehen ihres eigenen Ausspruchs, dem unbedingten Beifalle aufheften dürfe, so ist alle Kritik des Verstandes verloren, und da es an dreisten Anmassungen nicht fehlt, deren sich auch der gemeine Glaube (der aber kein Kreditiv ist) nicht weigert; so wird unser Verstand jedem Wahne offen stehen, ohne dass er seinen Beifall denen Aussprüchen versagen kann, die, obgleich unrechtmässig, doch in eben demselben Ton der Zuversicht, als wirkliche Axiome eingelassen zu werden verlangen" (S. 215 und 216). Synthetische Sätze müssen vielmehr wenn nicht von einem Beweise, so doch wenigstens von einer Deduktion der Rechtmässigkeit ihrer Behauptungen begleitet sein. Die Grundsätze der Modalität sind aber nicht objektiv-, sondern nur subjektiv-synthetisch, d. h. die Prädikate der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit erweitern nicht den Begriff, von dem sie ausgesagt werden, dadurch dass sie der Vorstellung des Gegenstandes noch etwas hinzusetzen, sondern sagen von einem Begriffe nichts anderes aus als die Handlung des Erkenntnisvermögens, wodurch er erzeugt wird (S. 216). Nun heisst nach Kant ein Postulat in der Mathematik „der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enhält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen, z. B. mit einer gegebenen Linie aus einem gegebenen Punkt auf einer Ebene einen Zirkel zu beschreiben, und ein dergleichen Satz kann darum nicht bewiesen werden, weil das

Verfahren, was er fordert, gerade das ist, wodurch wir den Begriff von einer solchen Figur zuerst erzeugen" (S. 216). Mit demselben Rechte, sagt Kant, kann man die Grundsätze der Modalität postulieren, „weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird" (S. 217).

Was hat es nun mit dem Glaubensbegriff, der in obigem Gedankengange zum ersten Male auftritt, für eine Bewandtnis? Der Ausdruck „Glaube" kommt hier nicht bloss in nebensächlichem Zusammenhange vor, sondern ist auch von nur negativer Bedeutung für uns, denn Kant verhält sich ablehnend gegen ihn. Zunächst ist von dem „gemeinen" Glauben die Rede; der „gemeine Glaube" ist der Volksglaube. Von ihm sagt Kant mit leiser Ironie: der gemeine Glaube, der aber kein Kreditiv ist, weigert sich nicht dreister Anmassungen. Er ist, wie wir aus dem weiteren Zusammenhange ergänzen können, ein Glaube, der hier und da im Tone grösster Zuversichtlichkeit Sätze ausspricht, die einer Verstandskritik nicht stand zu halten vermögen, und trotzdem hinsichtlich der Glaubwürdigkeit dieser Sätze von seinen Anhängern „unbedingten Beifall" verlangt. Er ist identisch mit dem später z. B. in der zweiten Auflage der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. auftretenden Begriffe eines „dogmatischen Glaubens, der sich als ein Wissen ankündigt" (Kehrb. S. 55), wo von Wissen keine Rede sein kann. Der ironisch gefärbte Ausdruck „sich nicht weigern" bedeutet soviel wie: sich nicht enthalten. Das Wort „Kreditiv" (vgl. auch Prolegomena Hart. IV, 26) ist ein ursprünglich diplomatischer Ausdruck und bedeutet das Beglaubigungsschreiben für Gesandte. Der Volksglaube ist demnach kein autoritatives Beglaubigungsschreiben, mit dem sich nun jeder ausweisen, und an das sich jeder halten kann.

Den Übergang von der „transscendentalen Analytik" zur „transscendentalen Dialektik" bildet der Abschnitt „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena" S. 221—239). Derselbe ist wichtig genug, um einige seiner wesentlichsten Gedanken hier zu skizzieren. Er verdeutlicht zunächst den Unterschied zwischen dem transscendentalen und dem empirischen Gebrauch eines Begriffs: „Der transscendentale Gebrauch eines Begriffes in irgend einem Grundsatze ist dieser: dass er auf Dinge überhaupt und an sich selbst, der empirische aber, wenn er bloss auf Er-

scheinungen, d. i. Gegenstände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird" (S. 223). Die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien können niemals von transscendentalem, sondern jederzeit nur von empirischem Gebrauche sein, und die (oben angeführten) Grundsätze der Verstandeserkenntnis können nur auf Gegenstände der Sinne als die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung, niemals aber auf Dinge überhaupt (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen), bezogen werden (S. 229). Darin besteht das Resultat der „transscendentalen Analytik" überhaupt: „dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipieren, und, da dasjenige, was nicht Erscheinung ist, kein Gegenstand der Erfahrung sein kann: dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb denen uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne" (S. 229). Lassen sich die nichtsinnlichen Dinge auch niemals erkennen, so lassen sie sich doch denken; sind sie nicht Sinnenobjekte, so sind sie doch Verstandesobjekte oder intelligible Dinge. Erstere nennt Kant Phänomena, die anderen Noumena (S. 231). Die Unterscheidung unserer Vorstellungen in Phänomena und Noumena ist gleichbedeutend mit der Unterscheidung in Erscheinungen und Dinge an sich. Die Erscheinung ist bloss Vorstellung, das Ding an sich geht auf ein ganz anderes Objekt als die Erscheinung; beide sind also der Gattung nach verschieden. Das Ding an sich kann nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Gedacht kann es werden, weil es ein „problematischer" Begriff ist, d. h. ein Begriff, „der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann" (S. 235). Der Begriff eines Noumenon ist 1. nicht widersprechend, denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, dass sie die einzig mögliche Art der Anschauung sei; 2. notwendig, um die sinnliche Anschauung nicht bis über die Dinge an sich selbst auszudehnen; die Noumena heissen ja darum Noumena, um anzuzeigen, dass die sinnlichen Erkenntnisse ihr Gebiet nicht über alles, was der Verstand denkt, erstrecken können (S. 235). Der Begriff eines Noumenon ist bloss ein Grenzbegriff, um die Anmassung der Sinnlichkeit einzuschränken und deshalb nur von negativem Gebrauche; ausserhalb des Umfanges der Sinnlichkeit

kann er nichts Positives feststellen (S. 235). Unser Verstand wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt; er schränkt vielmehr die Sinnlichkeit ein, indem er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich selbst auch sofort Grenzen, die Noumena oder Dinge an sich durch keine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken (S. 236).

In dem eben nach seinen wesentlichsten Gedanken wiedergegebenen Abschnitte findet der Ausdruck Glaube weder nach seiner begrifflichen noch nach seiner inhaltlichen Seite eine Stelle. Hatte es dann für die Untersuchung des Glaubensbegriffes überhaupt Zweck, den Inhalt dieses Abschnittes und den der ganzen „transscendentalen Analytik", deren negativer Glaubensbegriff ja von weiter keinem Interesse ist, wiederzugeben, wenn auch noch so kurz? Nur ein entschiedenes Ja kann die Antwort sein. Der ganze bisherige Gedankengang hat eine doppelte Bedeutung für die Untersuchung des Glaubensbegriffes in der Kr. d. r. V., eine negative und eine positive.

Negativ bedeutsam ist er, indem er das Gebiet umgrenzt, in das der Glaube nicht gehört: das Gebiet der Erfahrung, der sinnlichen Anschauung, der Erscheinungen, das Gebiet der Mathematik und Naturwissenschaften, das Gebiet der durch den Schematismus auf den immanenten Gebrauch eingeschränkten Kategorien. Statt des Glaubens ist hier vielmehr theoretisches Wissen am Platze; hier ist die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori gegeben. Eine positive Bedeutung für unsere Spezialuntersuchung kann vor allem der Abschnitt über die Phänomena und Noumena beanspruchen. Was schon die „transscendentale Ästhetik" berührt hat, wird in ihm eingehend klargelegt: es giebt ein Gebiet, an das unser Wissen nicht heranreicht, nämlich das Gebiet der Dinge an sich. Die Dinge an sich lassen sich nicht erkennen. Ob statt des Wissens hier etwas anderes, z. B. das Glauben angebracht ist, davon steht kein Wort. Vorläufig ist bloss das gesagt: das unerkennbare Ding an sich kann gedacht werden; die Vorstellung desselben — das ist wichtig — ist ein möglicher, widerspruchsloser Begriff; sie ist ein notwendiger Begriff, der anzeigt, dass mit der sinnlichen Anschauung nicht zugleich das Denkbare am Ende ist, und durch Absteckung der Grenzen unseres Verstandes unser Wissen gleichsam negativ erweitert. Ob diese drei Stücke, die das Ding an

sich charakterisieren, für Kant ausschlaggebend sein werden, um daran den Glaubensbegriff zu knüpfen, muss die weitere Untersuchung, die sich zunächst der „transscendentalen Dialektik" zuwendet, zeigen.

Nachdem die „transscendentale[1]) Analytik" die Verstandesbegriffe durch Beschränkung auf das Erscheinungsgebiet als untauglich erwiesen hat, um durch sie in das Übersinnliche einzudringen, will die „transscendentale Dialektik" nachforschen, was sich vermittelst der Vernunftbegriffe erreichen lässt. Die Aufgabe, die sich Kant in der Dialektik stellt, drückt er auf S. 221 durch ein prächtiges Bild aus. Er will den das Land der Wahrheit umgebenden, weiten und stürmischen Ozean, den eigentlichen Sitz des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht und ihn in Abenteuer verwickelt, aus denen er sich niemals herauswinden kann, nach allen Breiten durchsuchen, um gewiss zu werden, ob etwas in ihnen zu hoffen sei. Das Gebiet des Ozeans sind die reinen Vernunftbegriffe oder „Ideen".

Die Ideen sind es, die uns hier beschäftigen. Die Hauptdefinition des Ausdrucks Idee findet sich auf S. 283: „Ich verstehe unter der Idee einen notwendigen Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Also sind unsere jetzt erwogenen reinen Vernunftbegriffe transscendentale Ideen. Sie sind Begriffe der reinen Vernunft; denn sie betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre." Die Idee wird weiter hingestellt als ein „Problem ohne alle Auflösung" (S. 284). Wenn man sie dagegen im praktischen Gebrauch des Verstandes betrachtet, so stellt sie sich als

1) „Transscendental" (Näheres über dies „schwierigste terminologische Problem bei Kant" bei H. Vaihinger, Komm. I, 467 ff.) bedeutet in Verbindung mit Analytik: auf das Apriori bezüglich, sofern dadurch Erfahrung möglich wird. In Verbindung mit Dialektik hat der Ausdruck dagegen meist die Bedeutung: aufs Transscendente bezüglich.

jederzeit wirklich dar, ja als „die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft.“ Die praktische Idee ist „jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig“ (S. 284). Alle transscendentalen Ideen lassen sich unter drei Klassen bringen: die erste enthält die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (S. 288). Das denkende Subjekt ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie und das Wesen aller Wesen der Gegenstand der Theologie (S. 288). So gibt die reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre, zu einer transscendentalen Weltwissenschaft und zu einer transscendentalen Gotteserkenntnis an die Hand (S. 288). „Von der Erkenntnis seiner selbst (der Seele) zur Welterkenntnis und, vermittelst dieser, zum Urwesen fortzugehen ist ein so natürlicher Fortschritt, dass er dem logischen Fortgange der Vernunft, von den Prämissen zum Schlusssatze ähnlich scheint“ (S. 290).

Hat man erwartet, hier, wo von den Ideen die Rede ist, den Glauben nach seiner inhaltlichen Seite angeführt zu sehen, so wird man in seiner Hoffnung getäuscht. An der obigen Begriffsbestimmung der „transscendentalen Ideen“ fällt vielmehr die weite Fassung auf. Die spätere Beschränkung des Ausdrucks Idee auf die Dreiheit: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist in der Definition noch gar nicht vorbereitet. Was, abgesehen vom Auftreten des Ausdrucks „Idee“, den Abschnitt für unsere Untersuchung wichtig macht, ist vor allem der Umstand, dass hier zum erstenmal des „praktischen Vernunftgebrauches“ Erwähnung getan wird. Dass der praktische Gebrauch vor allem der moralische ist, ist noch nicht hervorgehoben. Der praktische Vernunftgebrauch, welcher die Idee als jederzeit wirklich darstellt, ist der Glaube, dessen Begriff aber hier noch nicht eingeführt wird. Kant lässt also die beiden Anknüpfungspunkte, die sich zur Einführung des Glaubensinhaltes resp. des Glaubensbegriffes boten, nämlich das Auftreten des Ausdrucks „Idee“ und des „praktischen“ Vernunftgebrauches noch unbenutzt vorübergehen.

In den „Paralogismen der rationalen Psychologie“ wird nachgewiesen, dass die rationale Psychologie sich auf Fehlschlüssen erbaut. Die Idee der Seele darf man nicht als ein

erkennbares Ding behandeln. Die rationale Psychologie ist eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft; wir dürfen deshalb auch hier das Gebiet der Erfahrung nicht überschreiten (S. 322). Die rationale Psychologie hat aber einen wichtigen negativen Nutzen. Sie ist nämlich vorzüglich deshalb nötig, „um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern“ (S. 323). Es ist „dadurch schon viel gewonnen, bei dem freien Geständnis meiner eigenen Unwissenheit, dennoch die dogmatischen Angriffe eines spekulativen Gegners abtreiben zu können und ihm zu zeigen, dass er niemals mehr von der Natur meines Subjekts wissen könne, um meinen Erwartungen die Möglichkeit abzusprechen, als ich, um mich an ihnen zu halten“ (S. 323). Die Sätze des Spiritualismus über die Seele als eine einfache, immaterielle und den Tod des Leibes überdauernde Substanz lassen sich nicht beweisen, brauchen aber deshalb nicht unrichtig zu sein, denn die Sätze des Materialismus sind ebenso wenig beweisbar. Die ganze Frage bildet also nicht einen Gegenstand des Wissens, sondern gehört, wenn wir dem Gedankengange Kants vorgreifen wollen, vor das Forum des Glaubens. Aber wohl gemerkt, der Ausdruck Glaube steht bei Kant hier noch nicht.

Man wundert sich, dass diesem ersten ebenso wie später dem dritten Hauptstück des zweiten Buches der transscendentalen Dialektik im Gegensatz zu dem zweiten Hauptstück desselben die praktische Ausleitung fehlt. Statt dessen nimmt die Thesis der zweiten kosmologischen Antinomie bei ihrem Übergang auf das praktische Gebiet die Gestalt der Unsterblichkeitsidee an, die man als praktische Würdigung der in den Paralogismen behandelten Gedanken vergeblich erwartet hat. Die Paralogismen sind die spezielle Ausführung der zweiten kosmologischen Idee.

Wir untersuchen weiter, was sich aus den Antinomien der rationalen Kosmologie gewinnen lässt. Absicht und Resultat einer „Antinomie der reinen Vernunft“, die einen der Angelpunkte der Kantischen Vernunftkritik bildet, ist auf S. 341 vorweggenommen: „Daher, sowie die Paralogismen der reinen Vernunft den Grund zu einer dialektischen Psychologie legten, so wird die Antinomie der reinen Vernunft die transscendentalen Grundsätze einer vermeinten reinen (rationalen) Kosmologie vor Augen stellen, nicht um sie gültig zu finden und sich zuzueignen, sondern, wie es auch schon die Benennung von einem

Widerstreit der Vernunft anzeigt, um sie als eine Idee, die sich mit Erscheinungen nicht vereinbaren lässt, in ihrem blendenden, aber falschen Scheine darzustellen."

Nachdem der Ausdruck Idee in der Bearbeitung des „Systems der transscendentalen Ideen" fast verschwunden zu sein schien, treffen wir jetzt ein „System der kosmologischen Ideen" (S. 341) analog dem „System der transscendentalen Ideen" (S. 287), und zwar sind es „nicht mehr als vier kosmologische Ideen, nach den vier Titeln der Kategorien."

Nachdem in der Antithetik der reinen Vernunft Thesis und Antithesis sich gegenübergestellt sind, fragt es sich, auf welche Seite wir uns wohl am liebsten schlagen möchten, wenn wir etwa genötigt würden, Partei zu nehmen (S. 384). Thesis und Antithesis werden deshalb in ihrem Werte gegeneinander abgewogen. Die Wagschale sinkt auf die Seite der Thesis und zwar, wenn wir von einem gewissen spekulativen Interesse und dem Vorzuge der Popularität, den die Thesis bietet, absehen, vorzüglich wegen eines gewissen praktischen Interesses. Nämlich „dass die Welt einen Anfang habe, dass mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, dass dieses zugleich in seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und dass endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, das sind so viele Grundsteine der Moral und Religion" (S. 385).

Kant gibt hier nur den kosmologischen Gedanken ihre praktische Würdigung, und zwar erfahren alle vier ihre praktische Wertung; dabei werden sie nach ihrer Bedeutung für die Moral und Religion des ihren dialektischen Schein durchschauenden Subjekts formuliert.

Gegenüber der Thesis oder dem Dogmatismus hat die Antithesis oder der Empirismus kein solches praktisches Interesse, wie Moral und Religion bei sich führen, aufzuweisen (S. 386). Dagegen bietet der Empirismus dem spekulativen Interesse der Vernunft verlockende Vorteile an. Der Empirist beschränkt seine wissenschaftliche Forschung auf das Gebiet der Erfahrung; hier spürt er die Gesetze auf und erweitert vermittelst derselben sein sicheres Wissen ohne Ende (S. 386). Er hat nicht nötig, sich an Ideen zu hängen, deren Gegenstand er nicht kennt, weil sie als Gedankendinge niemals gegeben werden können; es ist ihm nicht

einmal erlaubt, das Feld der Erfahrung zu verlassen und zu transscendenten Begriffen überzugehen. Für ihn existieren nicht die Begriffe eines ersten Zeitanfanges oder einer äussersten Raumgrenze der Welt, auch nicht der Begriff des Einfachen, der der Freiheit in der Natur und schliesslich der Begriff eines Urwesens ausserhalb der Natur (S. 387).

Das ist der Empirismus im bescheidenen Gewande. Er verneint bloss die Erkenntnis, nicht das Dasein des Unbedingten; er schlägt den Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft nieder, welche mit Einsicht und Wissen gross tut, wo Einsicht und Wissen aufhören (S. 387). Wäre der Empirismus immer in dies bescheidene Gewand gekleidet, so — das Folgende ist sehr wichtig — „würden uns intellektuelle Voraussetzungen und Glaube zum Behuf unserer praktischen Angelegenheit nicht genommen werden, nur könnte man sie nicht unter dem Titel und dem Pompe von Wissenschaft und Vernunfteinsicht auftreten lassen, weil das eigentliche spekulative Wissen überall keinen anderen Gegenstand als den der Erfahrung treffen kann und, wenn man ihre Grenze überschreitet, die Synthesis, welche neue und von jener unabhängige Erkenntnisse versucht, kein Substratum der Anschauung hat, an welchem sie ausgeübt werden könnte“ (S. 388).

Der Empirismus kann aber auch in den Fehler der Unbescheidenheit fallen und, wie es häufig geschieht, dogmatisch das Dasein des Unbedingten einfach verneinen (S. 388). Indem er alles Dasein leugnet, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, verursacht er dem praktischen Interesse der Vernunft einen unersetzlichen Nachteil (S. 388).

Der Empirismus, in welchem Gewande er auch auftreten mag, ist nicht populär (S. 389). Der „gemeine Verstand“ fühlt sich nicht wohl im Gebiete objektiver Wissenschaft, sondern viel lieber „wandelt er unter lauter Ideen herum, über die man eben darum am beredtsten ist, weil man davon nichts weiss“ (S. 389). „Zuletzt aber verschwindet alles spekulative Interesse bei ihm vor dem praktischen und er bildet sich ein, das einzusehen und zu wissen, was anzunehmen oder zu glauben ihn seine Besorgnisse oder Hoffnungen antreiben“ (S. 390).

Werfen wir einen kurzen Rückblick auf das, was über das „Interesse“ der Vernunft bei ihrem Widerstreite gesagt ist. Der Abschnitt ist für die Untersuchung des Glaubensbegriffes ausser-

ordentlich wichtig. Schon, wo von dem Interesse der Thesis gesprochen wird, wird wieder das Praktische hervorgehoben. Ausserdem ist von vier „Grundsteinen der Moral und Religion“ die Rede. Diese werden aber noch nicht, obwohl das nahe gelegen hätte, als Gegenstände des Glaubens bezeichnet. Der Glaubensbegriff findet aber seine wirkliche Einführung — die früher zitierte Stelle hat nur negative Bedeutung — bald darauf in den Bemerkungen über den „Empirismus“. Zweimal findet der Glaubensbegriff eine Stelle. Aber nur das erste Mal (S. 388) haben wir den „Glauben“ Kants vor uns; auf S. 390 wird dagegen vom „Glauben“ des „gemeinen Verstandes“ gesprochen. Wenn demnach auch nur die erste Stelle für uns von entscheidender Bedeutung ist, so sind doch beide Stellen so verwandt, dafs sie zusammen betrachtet werden können; kann man doch aus der Kritik, die Kant am Glauben des „gemeinen Verstandes“ übt, mit Leichtigkeit seine eigene Ansicht über den „Glauben“ herauslesen! Beidemal ist es der Begriff, nicht der Inhalt des Glaubens, der in unseren Gesichtskreis tritt. Beidemal wird das Glauben dem theoretischen Wissen gegenübergestellt; das Glauben ist dem Wissen entgegengesetzt. Wo das Wissen am Platze ist, kann niemals der Glaube herrschen und, wo der Glaube seine Stelle hat, muss das Wissen weichen. Der Glaube des „gemeinen Verstandes“ fällt in den Fehler, seine Gegenstände schliesslich urteilslos für Gegenstände des Wissens zu halten. Dem gegenüber trennt Kant scharf Wissens- und Glaubensgebiet voneinander. Ersteres fällt zusammen mit dem Erfahrungsgebiete; wo Erfahrung, da Erkenntnis. Das Glaubensgebiet liegt ausserhalb der Erfahrung, da, „wo Einsicht und Wissen aufhören“ (S. 387). Noch eins! Die Trennung von Wissen und Glauben ist in der innersten Natur beider begründet: das Wissen in obigem Sinne ist theoretisch, der Glaube ist praktisch. Das „praktische Interesse“ der Vernunft und ihr Glaubensinteresse sind identisch. So wird uns verständlich, wenn Kant bemerkt, dass jede unrechtmässige Erweiterung des Wissens über die Erfahrungsgrenze hinaus eine „praktische Erweiterung“ unseres Wissens illusorisch macht; theoretische Gewissheit und Glaubensgewissheit sind scharf durch die Grenze zwischen Erfahrbarem und Nichterfahrbarem getrennt.

Was hat Kant nun veranlasst, den Glaubensbegriff an den beiden genannten Stellen einzuführen? Bisher war auf vier Punkte aufmerksam gemacht, die die Einführung des Glaubensbegriffes

hätten bewirken können: die widerspruchslose Vorstellung des unerkennbaren Dinges an sich, die „transscendentalen Ideen“, die dem Genus, nicht der Spezies nach dasselbe sind wie die Vorstellung des Dinges an sich; ferner der „praktische“ Gebrauch der Vernunft und zuletzt noch die „Grundsteine der Moral und Religion“. Von diesen vier Punkten kommt keiner in Betracht; was den Glaubensbegriff einführt, ist vielmehr der Gedanke einer unrechtmässigen Erweiterung des theoretischen Wissens über die Erfahrungsgrenze hinaus.

Es ist nun von Wert, jene „Grundsteine der Moral und Religion“ näher anzusehen und insbesondere ihr Verhältnis zu den drei Ideen schärfer zu präzisieren.

Die geringste Bedeutung hat zweifellos der erste Grundstein, dass nämlich die Welt einen Anfang habe. Diese Idee ist aus der ersten Thesis entstanden; aber diese bezog sich auch noch auf den Raum: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen“ (S. 354). Diese Beziehung ist nun aber weggelassen, wohl weil die Endlichkeit des Raumes zu sehr der Erfahrung widerspricht. Man kann sich der Vermutung nicht entziehen, dass diese erste kosmologische Idee nur durch den systematischen Zusammenhang mit den übrigen auf das Feld der praktischen Wertung gezogen ist. Diese Vermutung gewinnt sicheren Boden durch das achtlose Übergehen der ersten kosmologischen Idee im weiteren Verlaufe.

Die zweite Thesis in ihrer praktischen Würdigung steht im Übergang zur Unsterblichkeitsidee und verliert dadurch ganz ihren kosmologischen Charakter. Sie ergibt sich aus der Einfachheit unseres denkenden Selbst.

Der dritte Grundstein der Moral und Religion ist die Idee der Freiheit, die den Mittelpunkt der Religionsphilosophie des kritischen Idealismus bildet. Abgeleitet aus der Thesis der dritten Antinomie, wo nach dem gesetzlichen Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt gefragt wurde, legt sie das Verhältnis menschlicher Handlungen zum Naturzwang dar. Die Ersetzung des Ausdrucks Erscheinung durch Handlung bewirkt den Übergang dieser dritten kosmologischen Idee zur Idee der Freiheit im Dreiideenschema. Die Idee der Freiheit in praktischem Verstande bedeutet bei Kant „die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“ (S. 429). Sie ist nach S. 385 die Form, welche die kosmologische Idee der Freiheit bei

ihrem Übergang auf das Gebiet des praktischen Vernunftgebrauchs annimmt. Das Resultat der kritischen Behandlung der Freiheitsfrage ist bescheiden. Nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit der praktischen Freiheit ist erwiesen, sondern „dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns einzig und allein auch gelegen war“ (S. 445).

Der letzte Grundstein unserer Moral und Religion beruht auf der praktischen Wertung der vierten Thesis: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendig Wesen ist“ (S. 374). Diese Thesis stellt Gott als das schlechthin notwendige Wesen, als das oberste Glied der Weltreihe hin. Anders in der praktischen Würdigung: „dass die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmässige Verknüpfung entlehnt, ist ein Grundstein der Moral und Religion“ (S. 385). Der Begriff des Urwesens hat infolge seiner Verbindung mit teleologischen Motiven weit mehr Fülle und Inhalt als der eines schlechthin notwendigen Wesens oder eines obersten Gliedes der Weltreihe. Ihre Ausführung findet die vierte Antinomie noch näher in dem „Ideal der reinen Vernunft“; beide Ausführungen sind mit Gewalt auseinandergezerrt.

Das System der vier kosmologischen Ideen hat sich zu dem Dreiideenschema Unsterblichkeit, Freiheit, Gott verengert. Das Dreiideenschema bedeutet die Form, welche das „System der kosmologischen Ideen“ in seiner praktischen Würdigung annimmt. Auf die Paralogismen und das „Ideal der reinen Vernunft“ ist dabei keine Rücksicht genommen, denn die Idee der Unsterblichkeit sowohl wie die Idee Gottes ergeben sich direkt aus der zweiten und vierten kosmologischen Idee. Auf S. 290 will Kant die drei Ideen auf die drei Abschnitte der Dialektik, welche die Seelenlehre, die Kosmologie und die Theologie betreffen, beziehen. Der Vergleich mit S. 385 zeigt, dass er dort dieselben drei Ideen nach demselben Anordnungsprinzip in direkter Beziehung auf die drei letzten kosmologischen Ideen entwickelt. Es gehen also zwei sich ausschliessende Gedankenreihen nebeneinander her, ohne ausgeglichen zu werden (vgl. A. Schweitzer, „Die Religionsphilosophie Kants“, Freiburg 1899, S. 16—22).

Als Einzelheit sei zu diesen über die kosmologischen Ideen gemachten Bemerkungen noch angeführt, dass auf S. 406 der Aus-

druck „logisches Postulat“ begegnet. Kant bezeichnet damit den Satz, „dass, wenn das Bedingte gegeben ist, uns eben dadurch ein Regressus in der Reihe aller Bedingungen zu demselben aufgegeben sei“ (S. 406). Bei der Wichtigkeit des Postulatsbegriffes für die Glaubenslehre Kants ist es von Wert, alle derartigen Stellen zu registrieren.

Der weiter zu untersuchende Abschnitt betitelt sich „das Ideal der reinen Vernunft“. In diesem Abschnitte stellt Kant die hergebrachten Beweise für das Dasein Gottes als unmöglich hin.

Für das Verständnis des Kantischen Glaubensbegriffes trägt das dritte Argument, das physikotheologische, Wesentliches bei. Nachdem sich gezeigt hat, dass weder der Begriff von Dingen überhaupt noch die Erfahrung von irgend einem Dasein überhaupt den geforderten Beweis liefern kann, versucht Kant, „ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne“ (S. 487). Man könnte darauf kurz antworten: Erfahrung, die einer Idee angemessen sein soll gibt es nicht, da das Eigentümliche der Idee eben darin besteht, dass ihr niemals eine Erfahrung kongruieren kann. Aber Kant, von dem Gefühl der Bewunderung der Natur, das hier zugrundegelegt wird, selbst innig durchdrungen und die religiöse Wirkung derselben auf das Gemüt wohl kennend und anerkennend, gibt diesen Beweis nur ungern auf; der physikotheologische Beweis scheint ihm doch grössere Beachtung zu verdienen. Während der ontologische und kosmologische Beweis bei Kant als Spitzfindigkeiten eines grübelnden Verstandes gelten, ist ihm der physikotheologische Beweis „der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene“ (S. 489). Und nun hebt Kant die Vorzüge einer Physikotheologie hervor. Der physikotheologische Beweis „belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu

einer unwiderstehlichen Überzeugung" (S. 489). Dieser „Glaube" darf aber keinen Anspruch auf apodiktische Gewissheit machen (S. 490); vielmehr kann es — derselbe Gedanke wie S. 386ff. — „der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen" (S. 490).

Der Schluss von der überall vorhandenen Zweckmässigkeit der Natureinrichtungen, die den Dingen selbst fremd ist, auf eine mit Weisheit und Intelligenz wirkende Ursache dieser Zweckmässigkeit liefert höchstens einen Urheber der Form der Welt, einen Weltbaumeister von um so grösserer Macht und Weisheit, je grösser die in der Welt sich bekundende Zweckmässigkeit ist, nicht einen allmächtigen und allweisen Urheber des Stoffes und Weltschöpfer. Nur nach ihrer subjektiven Beschaffenheit ist die menschliche Vernunft genötigt, sich eine solche Idee zu bilden. Sieht sie die Subjektivität aller menschlichen Erkenntnis ein, so kann ihr jene Idee nur noch als ein „regulatives Prinzip" (S. 486) oder Vorbild bei ihrem Forschen gelten, d. h. als eine Regel, bei Erforschung der Natur so zu verfahren, „als ob" (S. 486 u. 532) sie von einer solchen Intelligenz geformt wäre.

In dem eben dargestellten Abschnitte „von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises" treffen wir wie in der ersten Hauptstelle (S. 388ff.) den Glaubensbegriff zweimal, beide Male den Kantischen Glaubensbegriff, und nicht bloss den „Glauben" nach seiner begrifflichen, sondern auch nach seiner inhaltlichen Seite. Hundert Seiten der Kr. d. r. V. liegen dazwischen, in denen des Ausdruckes „Glauben" keine Erwähnung getan ist. Ist an diesen beiden neuen Stellen der Glaubensbegriff derselbe wie auf S. 388 (und 390)?

Auf S. 388 (und 390) war der Glaubensbegriff auf zweierlei Art charakterisiert: Der Glaube ist 1. scharf abgegrenzt vom Wissen und diesem entgegengesetzt; 2. praktischer Natur. Findet diese Fassung des Glaubensbegriffes auf S. 489 und 490 ihre Bestätigung? Die physikotheologische Beweisart, so heisst es auf S. 490, kann keinen Anspruch auf apodiktische Gewissheit machen. Apodiktische Gewissheit ist das Merkmal alles objektiven Wissens. Der physikotheologische Beweis gründet sich demnach nicht auf objektives Wissen. Vielmehr „kann es der guten Sache keineswegs schaden,

die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mässigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen“ (S. 490). Kant zieht also auch hier zwischen Wissen und Glauben eine bestimmte Grenze. Im ersten Punkte stimmt also der hier vorliegende Glaubensbegriff mit dem auf S. 388 eingeführten überein.

Was das zweite Merkmal, die praktische Natur des „Glaubens“ anbetrifft, so ist weder auf S. 489 noch auf S. 490 der Glaube nach dieser Seite hin beleuchtet. Nirgends ist von einem „praktischen Interesse“ unserer Vernunft am physikotheologischen Beweise die Rede. Und in Wirklichkeit ist der hier bezeichnete Glaubensbegriff auch gar nicht praktischer Natur. In diesem zweiten Punkte unterscheidet er sich also von dem auf S. 388.

Der Glaubensbegriff — das ist nun das erste von den neu hinzutretenden Merkmalen — ist hier vielmehr rein theoretischer Natur. Er schafft für das Naturstudium den „Leitfaden einer besonderen Einheit“, indem er ausserhalb der Natur ein „Prinzip“ annimmt. Ein spekulatives Interesse liegt ihm also zugrunde und bestimmt uns hier zum Fürwahrhalten. Seinem ganzen Wesen nach — das ist ein weiteres neues, nebenbei für die theoretische Natur dieses Glaubens sprechendes Merkmal — ist er physischteleologischer Art. Teleologische Motive, z. B. die „Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmässigkeit und Schönheit“ (S. 488) der gegenwärtigen Welt, sind es, die ihn wachrufen. Wissenschaftlich lässt sich z. B. die Zweckmässigkeit in der Welt nicht nachweisen, aber sie ist so gross, dass sie uns den Glauben an einen höchsten Urheber dieser Zweckmässigkeit geradezu aufdrängt. Dieser Glaube kann deshalb „bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung“ (S. 489) ansteigen. Er „reicht zur Beruhigung hin“ (S. 490), wo das Wissen uns im Stich lässt. Seiner theoretischen Natur entspricht es, dass er „nicht unbedingte Unterwerfung gebietet“ (S. 490). In dieser letzten Eigenschaft bedeutet er das Gegenteil des auf S. 215 gekennzeichneten „gemeinen Glaubens“, der trotz seiner „dreisten Anmassungen“ „unbedingten Beifall“ fordert.

Auf dreifache Weise also charakterisiert Kant den Glaubensbegriff auf S. 489 und 490. Der Glaube

1. ist seiner Natur nach theoretisch;

2. gründet sich auf eine physisch-teleologische Betrachtung der Natur;
3. ist auch als theoretischer Glaube vom objektiven Wissen gesondert.

Punkt 2 ist zugleich Beweis für Punkt 1.

An der erwähnten Stelle wird nun aber auch, zum ersten Male in der Kr. d. r. V. überhaupt, der „Glaube" nach seiner inhaltlichen Seite berührt. Der sich auf physische Teleologie gründende Glaube erstreckt sich höchstens auf einen „Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt" ist, aber nicht auf einen „Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist" (S. 492). Einen bestimmten Begriff von der obersten Weltursache kann die Physikotheologie nicht geben und ist daher „zu einem Prinzip der Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend" (S. 493).

Was aus der „transscendentalen Dialektik" noch hervorzuheben ist, hat vielfach die Form jener bei Kant so beliebten Hinweisungen auf seinen zukünftigen Untersuchungsgang; so z. B. auf S. 496, wo wir zu dem uns schon bekannten Ausdruck „Postulate des empirischen Denkens" und „logisches Postulat" den für unsere weitere Untersuchung so wichtigen Begriff eines „praktischen Postulates" hinzubekommen: „Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren". Die ausschliessliche Wichtigkeit der Moralgesetze als Grundlage für die Theologie wird auf S. 498 betont: „Ich behaupte nun, dass alle Versuche eines bloss spekulativen Gebrauches der Vernunft" — Kant denkt an die herkömmlichen Gottesbeweise — „in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, dass aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt oder zum Leitfaden gebraucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne".

Die spekulative Vernunft ist aber für die Theologie „von wichtigem negativen Gebrauche": „Denn, wenn einmal in anderweitiger, vielleicht praktischer Beziehung, die Voraussetzung

eines höchsten und allgenugsamen Wesens als oberster Intelligenz ihre Gültigkeit ohne Widerrede behauptete: so wäre es von der grössten Wichtigkeit, diesen Begriff auf seiner transscendentalen Seite, als den Begriff eines notwendigen und allerrealsten Wesens, genau zu bestimmen, und, was der höchsten Realität zuwider ist, was zur blossen Erscheinung (dem Anthropomorphismus im weiteren Verstande) gehört, wegzuschaffen und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch oder deistisch oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen" (S. 501). So bleibt für den bloss spekulativen Gebrauch der Vernunft das höchste Wesen „ein blosses, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann" (S. 501).

Das Resultat der transscendentalen Dialektik gibt keine Veranlassung zum Stolzsein. Die reine Vernunft enthält statt der Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung nichts als regulative Prinzipien, die uns eine systematische Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis liefern, die man aber nicht für konstitutive Prinzipien unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, halten darf; denn in letzterem Falle bringen sie „einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen" (S. 542) hervor. Durch Vernichtung dieses eingebildeten Wissens, durch Zermalmung (Kant der „Allzermalmer"!) des Wissensstolzes der alten dogmatischen Metaphysik, legt die Dialektik den Grund zur Glaubensphilosophie.

Die „transscendentale Elementarlehre" der Kr. d. r. V. hat nachgewiesen, dass alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen anfängt, von da zu Begriffen geht und mit Ideen endigt (S. 542). An Umfang weit kürzer, aber für die Untersuchung des Glaubensbegriffes der Kr. d. r. V. wertvoller ist der II. Hauptteil derselben, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehen, nämlich die „transscendentale Methodenlehre". Öfters wird der bekannte Ge-

danke wiederholt, dass die transscendentale Kritik hinsichtlich der drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sowohl zu bejahenden Behauptungen unzulänglich ist als auch niemals so viel wissen kann, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können (S. 568. 575). Wegen des „praktischen Interesses" braucht man sich keiner Sorge hinzugeben, denn dies kommt niemals im bloss spekulativen Streite mit ins Spiel (S. 569). Der spekulative Streit läuft nur auf eine gewisse Antinomie der Vernunft aus und betrifft weniger die Sache als den Ton; „denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen" (S. 570).

Was den „Glauben" in diesem Zusammenhange charakterisiert, kennen wir bereits: der Glaube ist praktischer Natur und als solcher dem theoretischen Wissen entgegengesetzt. Kant kennzeichnet ihn als „fest", d. h. der praktische Glaube ist im Gegensatz zu dem theoretischen, der sich „bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung" steigern kann, eine unumstössliche Überzeugung, der gegenüber auch die Einwände der „schärfsten Vernunft" ohnmächtig sind. Auf obige Stelle wird wegen der schroffen Gegenüberstellung von „Wissen" und „Glauben" bei Besprechung des berühmten Citats aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. noch zurückverwiesen werden, denn beide Stellen haben grosse Ähnlichkeit miteinander.

Nicht verwechselt werden mit dem Glaubensbegriff dürfen die beiden Begriffe „Hypothese" und „Meinung". Aufklärung über diese beiden Begriffe verschafft uns zunächst „die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" (S. 586.) Eine Hypothese ist eine Annahme, die zur Erklärung einer Tatsache gemacht wird (S. 586/7). Die transscendentalen Hypothesen sind, obwohl sie auf den Resultaten des kritischen Idealismus beruhen, ein Spiel mit möglicher Erkenntnis. Die reine Vernunft enthält gar keine Meinungen; „was reine Vernunft assertorisch urteilt, muss (wie alles, was Vernunft erkennt) notwendig sein, oder es ist gar nichts" (S. 594). Den Vernunftbehauptungen: unkörperliche Einheit der Seele und Dasein Gottes müsste ein Beweis folgen, der die apodiktische Gewissheit einer Demonstration hätte (S. 590). „Denn die Wirklichkeit solcher Ideen bloss wahrscheinlich machen zu wollen, ist ein ungereimter Vorsatz, als wenn man einen Satz der

Geometrie bloss wahrscheinlich zu beweisen gedächte" (S. 590). Das Urteil der von aller Erfahrung abgesonderten Vernunft ist „niemals Meinung, sondern entweder Enthaltung von allem Urteile oder apodiktische Gewissheit" (S. 590). Meinungen können nur in der Reihe der Gegenstände der Erfahrung vorkommen. Nicht im Felde der spekulativen Vernunft, sondern nur in Ansehung des praktischen Gebrauchs der drei Vernunftideen sind die transscendentalen Hypothesen wertvoll: „Es wird sich aber in der Folge zeigen, dafs doch, in Ansehung des praktischen Gebrauchs, die Vernunft ein Recht habe, etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der blossen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre" (S. 591). Dabei „zeigt sich ein Vorteil auf der Seite desjenigen, der etwas als praktisch-notwendige Voraussetzung behauptet" (S. 591); denn der Gegner vermag das Nichtsein des behaupteten Gegenstandes nicht zu beweisen.

Auf S. 604 wird der Gedanke eines praktischen Vernunftgebrauches wieder aufgegriffen, um dann S. 605 ff. näher ausgeführt zu werden. Hier sollen die Ideen aus problematischen, wie sie es für den theoretischen Gebrauch der Vernunft waren, durch den praktischen Gebrauch zu einer neuen Art von Realität gelangen, wobei zu bemerken ist, dass die Kritik der reinen Vernunft die unbedingte Einheit der Vernunft voraussetzt und also die Ideen für den praktischen und für den theoretischen Vernunftgebrauch die gleichen sind.

S. 605—628 fassen die Religionsphilosophie der Kr. d. r. V. kurz, ohne rechte Geschlossenheit, zusammen; sie handeln vom praktischen Gebrauch der reinen Vernunft im Unterschied vom spekulativen. Die drei Teile des Kanons d. r. V. werden verbunden durch die Disposition auf S. 610: „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? Die erste Frage ist bloss spekulativ, die zweite bloss praktisch, die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich. Der erste Abschnitt des „Kanons d. r. V." ist die Ausführung des ersten Punktes. Er bestimmt den Umfang und die Gegenstände unseres Wissens und scheidet sie von den Fragen, welche das praktische Gebiet allein angehen. Ihre Richtung auf das praktische Gebiet bekommen die Ideen Freiheit, Unsterblichkeit, Gott (S. 605) auf S. 606 durch den Satz: „Die drei Sätze

bleiben für die spekulative Vernunft jederzeit transscendent und haben gar keinen immanenten d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft."[1]) Die Hauptabsicht dieses ersten Abschnittes des „Kanons" zeigt der letzte Satz: „Die Frage wegen der transscendentalen Freiheit betrifft bloss das spekulative Wissen, welche wir als ganz gleichgültig beiseite setzen können, wenn es um das Praktische zu tun ist" (S. 609). Zwischen dem transscendentalen und dem praktischen Freiheitsbegriff wird streng geschieden (S. 608). Was die praktische Freiheit in ihrem Verhältnis zur transscendentalen anlangt, so erkennen wir sie „durch Erfahrung, als eine von den Naturursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens, indessen dass die transscendentale Freiheit eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst (in Ansehung ihrer Kausalität, eine Reihe von Erscheinungen anzufangen,) von allen bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt fordert und sofern dem Naturgesetze, mithin aller möglichen Erfahrung zuwider zu sein scheint und also ein Problem bleibt" (S. 609). Deshalb „haben wir es in einem Kanon d. r. V. nur mit zwei Fragen zu tun, die das praktische Interesse der reinen Vernunft angehen und in Ansehung deren ein Kanon ihres Gebrauches möglich sein muss, nämlich: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?" (S. 609) Damit ist die Freiheitsfrage abgetan. Mit der strengen Scheidung zwischen der Freiheitsidee der spekulativen und der der praktischen Vernunft wird zugleich die Einheit der Vernunft in praktischem und theoretischem Gebrauche aufgehoben. Hinsichtlich der zwei übrig gebliebenen Fragen nach Gott und einem künftigen Leben kann uns niemals ein wirkliches Wissen zu teil werden (S. 610). Damit ist die erste Frage der Disposition auf S. 610 erledigt.

Des Kanons d. r. V. zweiter Abschnitt handelt „von dem Ideal des höchsten Gutes als einem Bestimmungsgrunde des letzten

---

1) Dem letzten Gedanken widerstreitet S. 624/25. Die Ideen, die auf S. 606 für den theoretischen Vernunftgebrauch als wertlos hingestellt werden, sind es nicht auf S. 624, sondern S. 624 verweist uns, wie wir noch sehen werden, auf den „doktrinalen Glauben" und findet in der teleologischen Betrachtung der Natur und der menschlichen Organisation Grund genug für den „Glauben" an eine höchste, nach den weisesten Zwecken ordnende Intelligenz und an ein künftiges Leben.

Zwecks der reinen Vernunft." Die zweite Dispositionsfrage „was soll ich tun?" wird beiseite geschafft. „Sie ist bloss praktisch. Sie kann als eine solche zwar der reinen Vernunft angehören, ist aber alsdann doch nicht transscendental, sondern moralisch, mithin kann sie unsere Kritik an sich selbst nicht beschäftigen" (S. 610). Es bleibt die dritte Frage der Disposition übrig: „was darf ich hoffen?" Wir verstossen nicht gegen den Sinn Kants, wenn wir diese Frage als die Glaubensfrage bezeichnen; Kant selbst gibt ihr keine besondere Bezeichnung.

„Alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist" (S. 611). Die Art, wie hier das „Hoffen" dem Wissen gegenübergestellt wird, beweist die Richtigkeit obiger Bezeichnung.

Zur Verdeutlichung der komplizierten Gedanken des Abschnittes „vom Ideal des höchsten Gutes" muss man sich deutlich machen, dass zwei Gedankengänge sich vorfinden. „Im ersten Gedankengang", so konstatiert Schweitzer („die Religionsphilosophie Kants", Freiburg i. B. 1899. S. 46 u. 47), „erfolgt die Realisierung eines Gottesbegriffes, welcher durch Nebensetzung der Idee eines zukünftigen Lebens vollständig wertlos gemacht würde, da er auf diese Idee gar nicht angelegt ist, sondern ihr seinem Wesen nach widerstrebt. In der zweiten Gedankenreihe haben wir die praktische Realisierung eines Gottesbegriffes in Hinsicht auf die intelligible Welt, welcher, ohne dass in demselben Augenblick die Idee eines künftigen Lebens praktisch realisiert wird, vollständig wertlos ist." Hinsichtlich der letzten Gedankenreihe sagt Kant auf S. 614: „Gott also und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien ebenderselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen." Wie später der dritte Abschnitt des Kanons hat es auch der zweite bloss mit zwei praktischen Voraussetzungen zu tun; die Idee der Freiheit fehlt gemäss ihrer Ausscheidung auf S. 609. Die Idee eines künftigen Lebens wird nun nicht im Zusammenhang mit der Sittlichkeit realisiert wie später im dritten Abschnitt des Kanons, sondern auf folgende Weise. Die moralische Welt ist gedacht als ein für den Einzelnen in der Zukunft eintretender Zustand, als ein zu empfangender Lohn. Die Verbindung zwischen dem Jetzt und dieser Zukunft wird hergestellt durch die Annahme eines

künftigen Lebens als Vorbedingung zur Teilnahme an der als jenseitig und künftig gedachten moralischen Welt. Die Idee eines zukünftigen Lebens wird nur in Abhängigkeit von der Gottesidee, in deren Gefolge sie auftritt, realisiert; sie liegt uns in einer gewissen unvollendeten Fassung vor. In der oben bezeichneten ersten Gedankenreihe ist eine Ergänzung des Gottesbegriffes durch den Begriff des zukünftigen Lebens ausgeschlossen, da dieser auf die Entwicklung der sittlichen Menschheit angelegt ist. Der erste Gedankengang bewegt sich von der Idee Gottes als moralischen Gesetzgebers zur Idee Gottes als Weltbeherrschers, nämlich in Hinsicht auf die Möglichkeit der Vollendung der moralischen Welt in der moralischen Menschheit, während in umgekehrter Weise der zweite Gedankengang den Begriff Gottes „als weisen Urhebers und Regierers der intelligiblen Welt" (S. 614) realisiert und dann den Begriff Gottes als sittlichen Gesetzgebers erreicht, der die Glückseligkeit nach moralischer Würdigkeit austeilt.

S. 617—620 dieses Abschnittes bilden eine Erörterung, die auf teleologische Gedanken zurückgreift. Die Moraltheologie hat vor der spekulativen einen Vorzug; sie führt unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, worauf uns spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweisen, geschweige uns davon überzeugen konnte. Das Urwesen stellt sich unserem Glauben — den Ausdruck „Glauben" ergänzen wir — dar als moralischer Gesetzgeber, ohne dass wir die moralischen Gesetze von ihm selber erst ableiten müssen (S. 619).

In dem dritten Abschnitt „des Kanons der reinen Vernunft", betitelt: „Vom Meinen, Wissen und Glauben" (S. 620 ff.), stellt Kant zunächst den Begriff des Fürwahrhaltens fest als „eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert." Der Begriff des Fürwahrhaltens gibt die Grundlage ab, von der aus Kant weitere Begriffe definiert. So bedeutet das Fürwahrhalten eine Überzeugung, wenn es für jeden Menschen, sofern er nur Vernunft hat, gültig, der Grund des Fürwahrhaltens also objektiv hinreichend ist; dagegen eine Überredung, wenn es bloss auf die besondere Beschaffenheit des Subjekts gegründet ist.

Jedes Fürwahrhalten kann auf drei verschiedene Arten begründet sein, entweder zureichend oder nicht zureichend, und die

zureichenden Gründe sind entweder bloss persönlich oder auch sachlich. So unterscheidet Kant drei Stufen oder Formen des Fürwahrhaltens. Dieses ist entweder „Meinen" oder „Glauben" oder „Wissen". Das Meinen ist „ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten" (S. 622). Glauben ist „nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten." Wissen endlich heisst „das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten." Die subjektive Zulänglichkeit bestimmt Kant als Überzeugung (für mich selbst), die objektive als Gewissheit (für jedermann). Die beiden letzten Begriffe entsprechen denen des Glaubens und des Wissens. Die Überzeugung (für mich selbst) ist zwar gewiss, aber nicht beweisbar; die Gewissheit (für jedermann) ist beweisbar. Die Überzeugung für mich selbst ist natürlich nicht die anfangs definierte Überzeugung, die ein für alle gültiges Fürwahrhalten bei zureichendem objektiven Grunde bedeutet. Die letztere ist vielmehr identisch mit der Gewissheit für jedermann.

Das Meinen soll nicht willkürliche Erdichtung sein; denn um zu meinen, muss ich wenigstens etwas wissen, vermittelst dessen das an sich bloss problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt. Das Meinen hat also einen blossen Wahrscheinlichkeitsgrad (über Wahrscheinlichkeit vgl. Kants Logik, Ha. VIII S. 81), ohne jemals Anspruch auf Wahrheit machen zu können. Dem Begriff von Meinen entspricht es, dass man in Urteilen aus reiner Vernunft, z. B. in der reinen Mathematik, gar nicht meinen darf; hier muss man entweder wissen oder sich des Urteilens enthalten. Dasselbe gilt von den Grundsätzen der Sittlichkeit; auch hier muss man, bevor man eine Handlung vollzieht, wissen, ob sie erlaubt sei.

Anders steht es im transscendentalen Gebrauche der Vernunft, d. h. bei übersinnlichen Gegenständen, bei „Dingen überhaupt und an sich selbst" (S. 223). Hier ist Meinen zu wenig, aber Wissen auch zu viel, weil zum Wissen Anschauung gehört; und da nun „subjektive Gründe des Fürwahrhaltens wie die, so das Glauben bewirken können, bei spekulativen Fragen keinen Beifall verdienen, da sie sich frei von aller empirischen Beihülfe nicht halten noch im gleichen Masse anderen mitteilen lassen" (S. 622), so ist hier ein Urteil „in bloss spekulativer Absicht" unstatthaft.

Auf die spezielle Untersuchung des Glaubensbegriffes führt uns erst S. 623, indem mit der Beziehung des Fürwahrhaltens auf das Praktische der Glaube seiner Art nach in verschiedener Bedeutung gefasst wird. Der Glaube ist ein praktisches Fürwahrhalten. „Es kann aber überall bloss in praktischer Beziehung das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden.“ Und zwar ist „diese praktische Absicht nun entweder die der Geschicklichkeit (vgl. „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ Ha. IV, S. 263 f.“) oder der Sittlichkeit, die erste zu beliebigen und zufälligen Zwecken“, z. B. die Mittel zur Erreichung von Absichten ausfindig zu machen (Kr. d. pr. V. S. 30), „die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken“, denn jeder soll bei seinen Handlungen die Absicht haben, sittlich gut zu handeln.

Die erste Art des Glaubens trägt die Bezeichnung eines „pragmatischen Glaubens“, der ein „bloss zufälliger“ ist (über „pragmatisch“ vgl. dagegen „Grundl. z. Metaph. d. Sitten“ Ha. IV, S. 265). An einem aus dem Leben gegriffenen Beispiel wird dieser Glaube erläutert. Ein Arzt soll einem gefährlich Erkrankten helfen, kennt aber die Krankheit nicht. Ohne etwas Besseres zu „wissen“ (S. 623), urteilt er, es sei die Schwindsucht. Dieser sein Glaube ist also ein pragmatischer, ein in seinem eigenen Urteile bloss zufälliger; er ist ein nicht mit Gewissheit verknüpfter Glaube, der nie das Feld der Wahrscheinlichkeit überschreitet.

Ihm entgegengesetzt ist der „notwendige Glaube“, ebenfalls praktischer Art. Will ich einen mir vorgesetzten Zweck erreichen, so muss ich die Bedingungen, die zur Erreichung desselben notwendig sind, erfüllen. Diese Notwendigkeit „ist schlechthin und für jedermann zureichend, wenn ich gewiss weiss, dass niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf den vorgesetzten Zweck führen.“[1]) In diesem Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten dieser Bedingungen ein notwendiger Glaube (S. 623).

---

1) Macht sich Kant hier nicht eines Widerspruches schuldig? Wenn ich gewiss weiss, dass keine anderen als jene Bedingungen auf den vorgesetzten Zweck führen, was brauche ich da noch Glaube oder Voraussetzung? Ich weiss es eben gewiss, dass diese Bedingungen die rechten sind. Nein! Kant meint nicht: wenn ich objektiv gewiss bin, sondern: wenn ich die feste, aber bloss subjektive Überzeugung habe, dass... Dass er das Letzte meint, ergibt sich daraus, dass der notwendige Glaube praktischer Art ist.

Ob man es mit einem festen Glauben (subjektiver Überzeugung) oder einem zufälligen Glauben (blosser Überredung) zu tun hat, kann man leicht durch Wetten erfahren. Mancher, der mit unerschütterlicher Zuversichtlichkeit Sätze ausgesprochen hat, wird stutzig, wenn ein anderer ihn zu einer Wette hinsichtlich der Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Sätze veranlasst. Je höher die Wette, um so mehr schwindet die Zuversichtlichkeit, die durch ihr Schwinden sich selbst das Zeugnis eines bloss zufälligen Glaubens ausstellt. „So hat der pragmatische Glaube nur einen Grad, der nach Verschiedenheit des Interesses, das dabei im Spiele ist, gross oder auch klein sein kann" (S. 624).

Eine dritte Art des Glaubensbegriffes ist nach Kant der „doktrinale Glaube" (S. 624), der „nicht bloss Meinung, sondern ein starker Glaube ist, auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vorteile des Lebens wagen würde". Durch ein Beispiel wiederum macht Kant diese Art des Glaubens deutlich. „Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, dass es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe". Der doktrinale Glaube ist ein Analogon des pragmatischen. Er ist ein zufälliger Glaube, in welchem das Fürwahrhalten bloss theoretisch ist, weil wir in Bezug auf das Objekt desselben gar nichts unternehmen können. Dennoch können wir dabei eine Unternehmung in Gedanken fassen und uns einbilden, zu ihr hinreichende Gründe zu haben, wenn nur die Gewissheit der Sache ausgemacht werden könnte.

Unter diesen doktrinalen Glauben — dass ist wichtig — rechnet Kant die Lehre vom Dasein Gottes. Theoretisch gezwungen bin ich zwar nicht, diesen Gedanken eines Daseins Gottes „als Bedingung meiner Erklärungen der Erscheinungen der Welt" vorauszusetzen; meine Vernunft soll vielmehr in allem bloss Natur sehen; aber es ist doch „die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich, da mir überdies Erfahrung reichlich davon Beispiele darbietet, sie gar nicht vorbeigehen kann". Mit diesem Satze geht Kant dazu über, die zum doktrinalen Glauben gehörige Lehre vom Dasein Gottes durch überaus zuversichtliche teleologische Gedankengänge zu stützen. Um die zweckmässige Einheit in der Natur sich zum Leitfaden der Naturforschung zu machen, sieht er keine andere Bedingung, als wenn er voraussetzt, „dass eine höchste Intelligenz

alles nach den weisesten Zwecken so geordnet habe". Man kommt im Studium der Natur am besten vorwärts, wenn man es so betreibt, als ob ein Weltordner da wäre. „Folglich ist es eine Bedingung einer zwar zufälligen, aber doch nicht unerheblichen Absicht, nämlich um eine Leitung in der Nachforschung der Natur zu haben, einen weisen Welturheber vorauszusetzen" (S. 624 und 625). Hier lässt es Kant an einem deutlichen Hinweise darauf fehlen, ob er einen Urheber bloss der Form der Welt oder auch des Stoffes voraussetzt. Er meint das Erstere, da er nur von einem Ordnen nach den weisesten Zwecken redet. Das bestätigt auch die transscendentale Dialektik, wo Kant von einem Weltbaumeister, nicht Weltschöpfer spricht.

Gegen die Voraussetzung eines Welturhebers kann nach Kants Ansicht nichts Entscheidendes eingewendet werden. Kants Fürwahrhalten soll weit mehr sein als blosses Meinen. Im Folgenden wird besonders hervorgehoben, dass selbst im theoretischen Vernunftgebrauch gesagt werden kann, „dass ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) notwendig allerwärts bewirken muss"[1].

Wie die Idee Gottes wird auch die zweite zum doktrinalen Glauben gehörige Idee des künftigen Lebens der menschlichen Seele durch teleologische Gedanken gestützt und als wertvoll auch für die theoretische Welterkenntnis hingestellt. „In Ansehung ebenderselben Weisheit, in Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur und die derselben so schlecht angemessene Kürze des Lebens kann ebensowohl genugsamer Grund zu einem doktrinalen Glauben des künftigen Lebens der menschlichen Seele angetroffen werden".

Den Glauben an Gott und ein künftiges Leben bestimmt Kant näher als einen „Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver". Mit dem Worte „Hypothese" das bloss theoretische Fürwahrhalten zu bezeichnen, wäre zuviel gesagt. „Das Wort Glauben geht nur auf die Leitung, die mir eine Idee gibt, und

---

1) Die Idee des Daseins Gottes wird von Kant hier keineswegs als wertlos für den theoretischen Vernunftgebrauch hingestellt. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, dass Kant diesen Standpunkt auf S. 606 der Kr. d. r. V. nicht teilt.

den subjektiven Einfluss auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, die mich an derselben festhält, ob ich gleich von ihr nicht imstande bin, in spekulativer Absicht Rechenschaft zu geben".

Das Charakteristische des doktrinalen Glaubens ist also: 1. er ist kein praktisches, sondern ein theoretisches, doktrinales Fürwahrhalten; 2. er ist a) stärker wie blosses Meinen, b) schwächer als eine Hypothese; 3. er kann bei einzelnen die Stufe subjektiver Gewissheit erreichen, ohne bei allen subjektive Gewissheit zu sein (2a und 3. gegen K. Fischer, „Imm. Kant", 1. Bd., 1860, S. 586 oben). Für die Richtigkeit von 2. und 3. bürgen Stellen wie folgende: „nicht bloss Meinung, sondern ein starker Glaube" (S. 624), ferner: „dass ich viel zu wenig sage, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte; sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube" (S. 625, vgl. auch S. 489) u. s. w. Freilich bleibt sich Kant durch seine Schriften hindurch hierin nicht gleich, wie noch konstatiert werden wird.

Trotz der kühnen teleologischen Gedankengänge fühlt Kant selbst, dass der bloss doktrinale Glaube etwas Wankendes in sich hat: „man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt". Die transscendentale Dialektik deckt diese Schwierigkeiten in ihrem innersten Wesen auf und legt auch den Grund dar, warum man unausbleiblich zu diesen Glaubenssätzen zurückkehrt.

Wo der doktrinale Glaube hinsichtlich der beiden Ideen zu schwach fundiert ist, da hilft der „moralische Glaube" aus. Dieser hat nichts Zufälliges an sich; die Erfüllung der Forderungen des Sittengesetzes ist hier schlechterdings notwendig. Das ist nur möglich unter Annahme des Daseins Gottes und einer künftigen Welt. Im Zusammenhange mit dem Sittengebote also wird der unveränderlich feste moralische Glaube entwickelt. Ein Wanken in diesem Glauben — hier zeigt sich so recht die Achtung Kants vor der sittlich-religiösen Würde des Menschen — würde unsere sittlichen Grundsätze selbst umstürzen und uns dadurch in unseren eigenen Augen verabscheuungswürdig machen.

Mit dieser moralischen, nicht logischen Gewissheit von einem Dasein Gottes und einer künftigen Welt gibt sich Kant in praktischer Absicht zufrieden. Ein reines Wissen um Gott und eine künftige Welt ist unmöglich. Wir dürfen uns nicht einmal mit

unserer moralischen Gewissheit zu breit machen, indem wir sagen: es ist moralisch gewiss, dass ein Gott und eine künftige Welt sei, sondern da die moralische Gewissheit sich auf subjektive Gründe der moralischen Gesinnung gründet, so können wir bloss sagen: ich bin moralisch gewiss. Kant sieht hier den Glauben an einen Gott und eine künftige Welt mit der moralischen Gesinnung so verwebt, dass der Bestand resp. die Einbusse dieser mit dem Bestande resp. der Einbusse jenes verknüpft ist.

Auf S. 627 erledigt Kant noch ein interessantes Bedenken. Moralische Gesinnung bildet die Grundlage des moralischen Glaubens. Für einen Menschen nun, dem moralische Gesinnung fehlt, müsste auch dieser Glaube hinfallen, denn der hartnäckigen Zweifelsucht eines solchen Menschen gegenüber wären wir mit unseren spekulativen Gründen — und auf eine rein spekulative Frage würde unsere Diskussion ja bei dem Mangel moralischer Gesinnung auf der einen Seite hinauslaufen — ohnmächtig. Kant löst die Bedenklichkeit, indem er bei solchem Menschen einen sog. „negativen Glauben" voraussetzt. Er geht hierbei von der Ansicht aus, dass kein Mensch bei den Glaubensfragen frei von allem Interesse sei. Obwohl die moralische Gesinnung nicht achtend, müsse ein moralisch Gleichgültiger doch ein göttliches Dasein und eine Zukunft fürchten. Die Begründung verdeutlicht die Sache: „denn hierzu wird nicht mehr erfordert, als dass er wenigstens keine Gewissheit vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein künftig Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzutun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann". Ein derartiger negativer Glaube ist wenigstens imstande, den Ausbruch des Bösen mächtig zurückzuhalten, aber unfähig, moralische Gesinnung zu bewirken[1]).

1) In der Behandlung des moralischen Glaubens hat es fast den Anschein gewonnen, als ob der „praktische" Gebrauch der reinen Vernunft sich mit dem „moralischen" decke, wie wir es später in der Kr. d. pr. V. sehen werden; aber gerade das angeführte Beispiel des Menschen, der sittlichen Gesetzen gegenüber völlig gleichgültig ist, widerlegt diesen Schein. Das Gebiet des praktischen Interesses der reinen Vernunft ist weiter als das bloss moralische; denn für einen moralisch gleichgültigen Menschen ist trotzdem das praktische Interesse an den beiden „Glaubensartikeln" noch so bedeutend, dass er das Dasein Gottes und das künftige Leben nicht schlechthin zu negieren vermag; er beweist vielmehr durch seine Furcht vor der Existenz

Es könnte nun jemand ironisch fragen: „Alles, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet“ (S. 627) sind also nur „zwei Glaubensartikel“ (S. 627). Dies Resultat, meint dagegen Kant, kann, so sehr es uns zu demütigen vermöchte, uns aber doch zufrieden stellen, wenn wir sehen, „dass die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen kann als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen“ (S. 628).

Es braucht nicht besonders betont zu werden, dass der dritte Abschnitt des „Kanons“ für unsere Spezialuntersuchung der wichtigste der ganzen Kr. d. r. V. ist. Er entwickelt den Glaubensbegriff im Zusammenhange mit den verwandten Begriffen des Fürwahrhaltens, der Überzeugung und Überredung, des Meinens und Wissens. In positiver und negativer Weise definiert Kant den Glaubensbegriff: Der Glaube ist 1. ein subjektives, 2. kein auf objektiven Gründen beruhendes Fürwahrhalten wie das Wissen. Dieser zweite Gedanke, dass der Glaube vom Wissen zu scheiden ist, ist aus der „transscendentalen Dialektik“ längst bekannt. Was dagegen den ersten Punkt, die Subjektivität des Glaubens, anbetrifft, so lässt sich dieselbe zwar aus der „Dialektik“ leicht erraten; z. B. wenn vom theoretischen „Glauben“ auf S. 490 gesagt wird: er „gebietet nicht unbedingte Unterwerfung“, d. h. er ist nicht allgemein verpflichtend, so lässt sich daraus mit Leichtigkeit schliessen, dass der Glaube dem Willen des Einzelsubjekts anheimgestellt, d. h. subjektiv ist; aber nirgends war doch die Subjektivität des Glaubens als solche der Hervorhebung für wert gehalten worden, obwohl sie eins der wichtigsten Merkmale des Kantischen Glaubensbegriffes bildet. In der „Überzeugung (für mich selbst)“ (S. 622), wie Kant die Subjektivität des Glaubens auch ausdrückt, gewinnen wir deshalb ein neues bezeichnendes Merkmal des Glaubensbegriffes.

Den Glauben in seiner Eigenschaft als praktischen Glauben kennen zu lernen, hat die „Dialektik“ und „Methodenlehre“ reichlich Gelegenheit geboten; wo überhaupt von einem „praktischen

beider, dass noch ein gewisser, freilich nur negativer Glaube in ihm steckt. In den beiden anderen Abschnitten des „Kanons der reinen Vernunft“ findet sich dieselbe Verschiedenheit des praktischen und moralischen Interesses der reinen Vernunft hinsichtlich seiner Ausdehnung.

Interesse“ der Vernunft die Rede ist, zielt Kants Gedankengang schon auf seine Glaubensphilosopie.

Neu ist die Zerlegung des Glaubensbegriffes in seine verschiedenen Arten. Kant unterscheidet zwischen einem „pragmatischen“ und „notwendigen“, „doktrinalen“ und „moralischen“ Glauben. Der „pragmatische“ oder „zufällige“ und der „notwendige“ Glaube spielen als besondere Arten des Glaubens dieselbe unbedeutende Rolle wie der sog. „negative Glaube“. Vor allem wichtig ist dagegen der „doktrinale“ und ganz besonders der „moralische Gaube“. Der „doktrinale Glaube“ stützt sich auf die teleologische Betrachtung der Natur und der menschlichen Organisation; inhaltlich umfasst er das Dasein Gottes und das „künftige Leben der menschlichen Seele“. Er ist identisch mit dem bei der Untersuchung von S. 489 und 490 der „Dialektik“ festgestellten Glaubensbegriffe, ist hier aber durch die Idee eines „künftigen Lebens der menschlichen Seele“ bereichert. Nach der begrifflichen Seite ist diesem Glauben in der „Dialektik“ die theoretische und teleologische Natur und die Möglichkeit, zur unwiderstehlichen Überzeugung zu werden, eigentümlich. S. 624 und 625 liefern ein neues Merkmal: der „doktrinale Glaube“ ist stärker wie blosses Meinen und schwächer als eine Hypothese.

Die Teleologie bietet keinen unanfechtbaren Grund zur Annahme einer nach den weisesten Zwecken ordnenden Intelligenz und eines künftigen Lebens der menschlichen Seele. Erst die sich auf moralische Gesinnung gründende praktische Gewissheit gibt uns die sichere Basis, sowohl das Dasein Gottes als eine künftige Welt vorauszusetzen. Der „moralische Glaube“ bezieht sich ausschliesslich auf Gegenstände, die mit dem Moralgebot in Beziehung stehen. Er ist scharf unterschieden vom Meinen und Wissen, vom doktrinalen und praktischen Glauben. Er ist der einzige, der völlig gewiss ist, allerdings nur subjektiv gewiss.

Kennen wir den „moralischen Glauben“ auch schon aus der „Dialektik“? Nicht unter diesem Namen, aber seinem Wesen nach. Nur ein Beispiel soll als Beweis dienen. Auf S. 496 sagt Kant vorausweisend: „Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, dass sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloss voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch, postulieren“. In diesem Satze

liegt seinem Wesen nach der „moralische Glaube“: praktisch, auf schlechterdings notwendigen Moralgesetzen beruhend. Das „künftig“ dieses Satzes können wir deshalb auf die Erörterung des „moralischen Glaubens“ beziehen und sagen: der „moralische Glaube“ ist ein aus den moralischen Gesetzen erwachsendes praktisches Postulat. Das Verwandtschaftsverhältnis des Glaubens- und Postulatsbegriffes wird bei der Untersuchung des Kr. d. pr. V. noch eingehend dargelegt werden.

Aus obiger vergleichenden Zusammenfassung gewinnen wir folgendes Resultat: die wesentlichsten Gedanken des dritten Abschnittes des „Kanons“ sind alle schon in der „transscendentalen Dialektik“ und der „transscendentalen Methodenlehre“ enthalten. Der dritte Abschnitt des „Kanons der reinen Vernunft“ bildet demnach keinen Gedankenfortschritt im Verhältnis zum Vorhergehenden, sondern bedeutet eine Konzentration vorher dargelegter Gedanken unter bestimmten Gesichtspunkten.

Mit dem letzten Abschnitte des „Kanons“ ist zugleich unsere Untersuchung des Glaubensbegriffes in der ersten Ausgabe des kritischen Hauptwerkes abgeschlossen. Wir wenden uns, die chronologische Folge der kritischen Schriften einhaltend, zu denen aus den Jahren 1781—1786.

II.

Der Glaubensbegriff Kants in den Schriften aus den Jahren 1781—1786.

1.

„Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“ (1783). Ha. IV, 1—131.

In den „Prolegomenen“ sucht Kant den Hauptgedanken der Kr. d. r. V. eine zwar kürzere, aber verständlichere und populärere Form zu geben (vgl. Ha. IV, 9—11). Das lässt erwarten, dass die Untersuchung des Glaubensbegriffes durch keine wesentlichen Gedanken bereichert werden wird.

Selbstverständlich ist, dass wir hier ebenso wie in allen ferner zu untersuchenden kritischen Schriften nicht nötig haben, den jedesmaligen ganzen Gedankengang der betreffenden Schrift anzugeben; denn den weiteren Rahmen für die Untersuchung des Glaubensbegriffes bieten in genügendem Masse die dargelegten

Hauptgedanken der Kr. d. r. V. Wohl aber wird der engere Zusammenhang, in dem der Ausdruck „Glaube“ auftaucht, kurz erläutert werden.

Die „Prolegomena“ führen den Glaubensbegriff auf S. 26 ein. Der Zusammenhang ist folgender. Wer Metaphysik als Wissenschaft treiben will, muss sich vor allem erst über die Beantwortung der Frage klar werden: „wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich“? Diejenigen aber, die Metaphysik nicht als Wissenschaft, sondern als „eine Kunst heilsamer und dem allgemeinen Menschenverstande anpassender Überredungen“ betreiben, können zwar in ihrem Gewerbe billigerweise nicht gehindert werden; sie werden aber dann „die bescheidene Sprache eines vernünftigen Glaubens führen, sie werden gestehen, dass es ihnen nicht erlaubt sei, über das, was jenseit der Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus liegt, auch nur einmal zu mutmassen, geschweige etwas zu wissen, sondern nur etwas (nicht zum spekulativen Gebrauche, denn auf den müssen sie Verzicht tun, sondern lediglich zum praktischen) anzunehmen, was zur Leitung des Verstandes und Willens im Leben möglich und sogar unentbehrlich ist“ (S. 26).

Die Verwandtschaft des in diesem Satze erscheinenden Glaubensbegriffes mit dem „Glauben“ auf S. 490 der Kr. d. r. V. fällt, äusserlich betrachtet, sofort in die Augen. Dort und hier ist der „Glaube“ der Ausdruck der Bescheidenheit gegenüber einem auf dogmatischen Anmassungen beruhenden, spekulativen Wissen. Noch verstärkt wird in den „Prolegomenen“ der Gedanke, dass jenseits der Grenze möglicher Erfahrung kein Wissen möglich ist: nicht einmal spekulative Mutmassungen sind erlaubt. „Vernünftig“ ist der Glaube, insofern „der letzte Probierstein der Wahrheit immer die Vernunft ist“ („Was heisst, s. i. denken or.?“ Ha. IV, 346)[1]). In dem oben citierten Satze wird ferner der „Glaube“ gleichgesetzt mit einer praktisch-notwendigen Annahme zur Leitung des Verstandes und des Willens im Leben. Wir haben hier also nicht den theoretischen Glauben wie auf S. 490 der Kr. d. r. V., sondern den „praktischen“ Glauben vor uns. Trägt denn aber der praktische Glaube die Bestimmung in sich, den Verstand zu leiten? Wirft Kant hier nicht seinen theoretischen und praktischen Glauben durcheinander? Die Frage könnte

---

1) Vgl. S. 50 und 52 dieser Untersuchung.

bejaht werden, hätte Kant nicht den Zusatz „im Leben" gemacht. Es ist also gar nicht von dem Verstande die Rede, der es auf theoretische Erkenntnis absieht, sondern von dem Verstande „im Leben", d. h. dem praktischen Verstande. Damit wird die Frage überhaupt hinfällig.

Ausser auf S. 26 taucht der Ausdruck „Glaube" nur noch auf S. 119 auf, in jenem Abschnitt, in welchem Kant die Frage beantwortet: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (S. 113). Metaphysik als Wissenschaft hat nach Kants Ansicht bisher noch nicht existiert. Wer einer wissenschaftlichen Metaphysik huldigen will, muss vor allem zwei Dinge aus seiner Behandlung ausschliessen: „erstlich das Spielwerk von Wahrscheinlichkeit und Mutmassung, welches der Metaphysik ebenso schlecht ansteht als der Geometrie; zweitens die Entscheidung vermittelst der Wünschelrute des sog. gesunden Menschenverstandes, die nicht jedermann schlägt, sondern sich nach persönlichen Eigenschaften richtet" (S. 117). Der „gesunde" oder „gemeine" Verstand, d. i. „das Vermögen der Erkenntnis und des Gebrauchs der Regeln in concreto" (S. 117), hat weiter keinen Gebrauch, als sofern er seine Regeln in der Erfahrung bestätigt sehen kann; dagegen liegt es ganz ausserhalb des Gesichtskreises des gemeinen Verstandes, seine Regeln a priori und unabhängig von der Erfahrung einzusehen (S. 117). Metaphysik hat es aber lediglich mit der letzteren Art der Erkenntnis zu tun (S. 118). „Also kann man sich in der Metaphysik, als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft, niemals auf den gemeinen Menschenverstand berufen, aber wohl, wenn man genötigt ist, sie zu verlassen und auf alle reine spekulative Erkenntnis, welche jederzeit ein Wissen sein muss, mithin auch auf Metaphysik selbst und deren Belehrung (bei gewissen Angelegenheiten) Verzicht zu tun, und ein vernünftiger Glaube uns allein möglich, zu unserem Bedürfnis auch hinreichend, (vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst), befunden wird" (S. 119). Ausserhalb der wissenschaftlichen Metaphysik können Wahrscheinlichkeiten und gesunder Menschenverstand sehr wohl ihren nützlichen Gebrauch haben, aber nach ganz eigenen Grundsätzen, deren Gewicht immer von der Beziehung aufs Praktische abhängt (S. 119).

Was die Einführung des Glaubensbegriffes in obigen Zusammenhang veranlasst, ist der bekannte Gedanke, dass man

ausserhalb der Grenze möglicher Erfahrung in spekulativer Hinsicht nichts wissen, nicht einmal etwas mutmassen kann. Da ist eben der Glaube „allein möglich“ und zwar ein der Vernunft nicht widersprechender[1]) Glaube. Derselbe befriedigt unser auf spekulatives Wissen gerichtetes Bedürfnis. Er ist „vielleicht gar heilsamer als das Wissen selbst“, nicht als das Erfahrungs-, sondern als ein etwaiges spekulatives Wissen. Im Gebiete des „vernünftigen Glaubens“ kann man sich auf „Wahrscheinlichkeit und gesunden Menschenverstand“ berufen, die dann aber beide parteiisch urteilen, nämlich aus praktischen Beweggründen heraus.

Die beiden Stellen der „Prolegomena“ bringen zu unseren bisherigen Resultaten keine wesentlichen Gedanken hinzu. Der Begriff eines „vernünftigen Glaubens“, der hier neu eingeführt wird, ist, wie weiter unten[1]) konstatiert wird, nicht identisch mit der schon auf S. 627 der Kr. d. r. V. erwähnten, später noch ausserordentlich häufig gebrauchten Bezeichnung eines „Vernunftglaubens“.

2.

„Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion“ (1783). Ha. IV, 132—139.

Der Begriff des „müssigen Glaubens“ (S. 137) darf nicht für unsere Untersuchung verwertet werden, da er aus dem Sinne von Schulz geschrieben ist.

Beachtenswert ist aber ein Satz, der an die auf S. 609 der Kr. d. r. V. vorgenommene strenge Scheidung zwischen der transscendentalen und praktischen Freiheit erinnert: „Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine — praktisch-notwendige Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann“ (S. 138). Während wir in der Kr. d. r. V. (S. 609) die praktische Freiheit durch Erfahrung erkennen können, wird sie hier als eine praktisch-notwendige Voraussetzung und

1) Vgl. S. 50 u. 52 dieser Untersuchung.

als eine Idee, nicht als eine Tatsache, hingestellt. Da der Glaube mit einer praktisch-notwendigen Voraussetzung identisch ist, wie wir aus den besprochenen Stellen, z. B. Prolegomena S. 26, entnehmen, so ist die Freiheit, die als praktisch-notwendige Voraussetzung bezeichnet wird, ein Gegenstand des Glaubens.

3.

„Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785). Ha. IV, 233—312.

Dieselbe Scheidung der Freiheit in eine spekulative und praktische auf S. 303! Auch der „Glaube" nach seiner begrifflichen und sachlichen Seite am Schluss: „Übrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andererseits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und erlaubte Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenngleich alles Wissen an der Grenze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken" (S. 310). — Der „Glaube", wie er hier als Begriff erscheint, ist der bekannte „vernünftige"[1]) und dem Wissen entgegengesetzte. Neu ist nur sein Gegenstand: die „Idee einer reinen Verstandeswelt". Der Begriff einer Verstandeswelt ist „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht, ausser den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken, welches, wenn die Einflüsse der Sinnlichkeit für den Menschen bestimmend wären, nicht möglich sein würde, welches aber doch notwendig ist, wofern ihm nicht das Bewusstsein seiner selbst als Intelligenz, mithin als vernünftige und durch Vernunft tätige, d. i. frei wirkende Ursache abgesprochen werden soll" (S. 306).

4.

„Was heisst, sich im Denken orientieren?" (1786). Ha. IV, S. 337—353.

---

1) Vgl. S. 50 und 52 dieser Untersuchung.

Sich im Denken orientieren heisst, sich im Fürwahrhalten bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft nach einem subjektiven Prinzipe derselben bestimmen (S. 342 Anm.).

Es gibt einen doppelten subjektiven Grund, ein doppeltes Bedürfnis der Vernunft, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmassen darf, erstens ein theoretisches, zweitens ein praktisches Bedürfnis (S. 345).

Die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche fühlt ein Bedürfnis, einen verständigen Welturheber anzunehmen, um für die zweckmässige Ordnung in der Welt einen befriedigenden Grund angeben zu können. Dies Bedürfnis ist bedingt, d. h. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornehmlich in der Ordnung der wirklich in die Welt gelegten Zwecke, urteilen wollen (S. 345).

Das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen (moralischen) Gebrauche ist unbedingt. Wir müssen urteilen und sind genötigt, die Existenz Gottes vorauszusetzen, um dem Begriffe vom höchsten Gut objektive Realität zu geben (S. 345).

Der praktisch-notwendigen Annahme Gottes kann man die Bezeichnung eines „Vernunftglaubens" geben. Das ist ein Glaube, der sich auf keine anderen Data gründet als die, welche in der reinen Vernunft enthalten sind. Er ist also nicht identisch mit dem sog. „vernünftigen" Glauben; „vernünftig" ist ein Glaube, insofern „der letzte Probierstein der Wahrheit immer die Vernunft ist" (S. 347). Mit der Bezeichnung „Vernunftglaube" wird also die Quelle angegeben, welcher der Glaube entstammt, mit dem Ausdruck „vernünftiger Glaube" wird dagegen der Massstab angesetzt, an dem der Glaube gemessen werden soll. Der „vernünftige Glaube" ist daher seiner Bezeichnung nach gleichbedeutend mit einem der Vernunft nicht widersprechenden Glauben. Unter „Vernunft" ist in diesem Zusammenhange die „reine Vernunft sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach" (Kr. d. pr. V. S. 151) zu verstehen.[1])

Jeder Glaube ist nun, wie auch die Kr. d. r. V. definierte, ein subjektiv zureichendes, objektiv aber mit Bewusstsein unzureichendes Führwahrhalten; das Wissen ist dem Glauben „ent-

1) Vgl. über „Vernunftglauben" und „vernünftigen Glauben" oben S. 46, 47, 48, 49; vgl. ferner unten S. 66.

gegengesetzt". Während das Meinen sich zum Wissen ergänzen kann, kann der Glaube niemals ein Wissen werden. Der „historische Glaube", d. h. das Fürwahrhalten historischer Zeugnisse, verträgt sich wohl mit dem Wissen; denn es kann in ein Wissen verwandelt werden; aber nicht der „reine Vernunftglaube", weil der Grund des Fürwahrhaltens hier bloss subjektiv, nämlich ein „notwendiges Bedürfnis der Vernunft" ist, das Dasein eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstrieren. Das subjektiv-notwendige Bedürfnis der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche entspricht einer reinen Vernunfthypothese, d. i. einer Meinung, die aus subjektiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend ist. Der Vernunftglaube dagegen, auf dem Bedürfnis der praktischen Vernunft beruhend, könnte ein „Postulat" heissen, weil dieses Fürwahrhalten dem Grade nach keinem Wissen nachsteht, wenn es auch der Art nach davon völlig verschieden ist; es ist ein unveränderlich fester Glaube (S. 347). Der Vernunftglaube muss jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung, zugrunde gelegt werden. Hinsichtlich übersinnlicher Gegenstände, z. B. des Daseins Gottes und der künftigen Welt, muss die Vernunft zuerst befragt werden, um aller „Schwärmerei", dem „Aberglauben", ja selbst der „Atheisterei" vorzubeugen (S. 349). „Aberglaube" ist „die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta" (S. 351). Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfnis (Verzichttun auf Vernunftglauben) heisst Unglaube und zwar „Vernunftunglaube", nicht ein historischer, denn einem Faktum, was nur hinreichend bewährt ist, muss jeder ebensogut als einer mathematischen Demonstration glauben. Der „Vernunftunglaube" ist „ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüts, der den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz gar keine Pflicht mehr zu erkennen" (S. 352).

Was Kant in dieser kleinen Schrift vom Glauben aussagt, kennen wir grösstenteils schon aus dem Abschnitt „vom Meinen, Wissen und Glauben" der Kr. d. r. V. Manches findet sich sogar wörtlich wieder. Die drei Begriffe des Meinens, Wissens und Glaubens finden dieselbe Definition wie in der Kr. d. r. V. Der Ausdruck „Vernunftglaube" taucht zwar schon auf S. 627 der Kr. d. r. V. auf, erst hier aber wird er definiert, um ihn nicht

mit dem „vernünftigen“ Glauben zu identifizieren. Der praktische Vernunftglaube steht hier wie dort auf der Stufe moralischer Gewissheit. Das subjektiv notwendige Bedürfnis der theoretischen Vernunft, das Dasein eines weisen Welturhebers anzunehmen, ist der doktrinale Glaube der Kr. d. r. V. Was wir schon immer konstatiert haben, wird hier endlich direkt ausgesprochen: aller Glaube ist „dem Wissen entgegengesetzt“ (S. 347); er kann demnach auch nicht in ein Wissen verwandelt werden (S. 347). Was diese kleine Schrift aber von jenem Abschnitt der Kr. d. r. V. unterscheidet, ist, dass gelegentlich der Definitionen mehr das Verhältnis des Glaubens zum Wissen betont wird; ob damit ein Übergang zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. gemacht wird, wird später noch erörtert werden. Ein weiterer Unterschied ist die Erwähnung des „historischen Glaubens“, der ein Wissen werden kann, und die Entwicklung des Glaubensbegriffes auch nach seiner negativen Seite hin: Feinde des reinen Vernunftglaubens sind Schwärmerei, Aberglaube, Vernunftunglaube und Freigeisterei; ausserdem ein später in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. wiederkehrender Gedanke, dass nämlich vom Standpunkte des reinen praktischen Vernunftglaubens jeder andere Glaube und jede Offenbarung beurteilt werden müsse. Sehr wichtig ist schliesslich noch, dass wir in dieser kleinen Schrift die Bestätigung für das vorausgenommen finden, was wir am Schlusse der Untersuchung der Kr. d. pr. V. als Resultat aufstellen werden: die Identität des reinen praktischen Vernunftglaubens mit den Postulaten der praktischen Vernunft.

5.

„Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden“ (1786). Ha. IV, 463—468.

Kant wendet sich in diesen Bemerkungen gegen das Unternehmen Mendelssohns, die Möglichkeit des Daseins Gottes zu demonstrieren. Schon blosse spekulative Vermutungen sind nach Kant unstatthaft; denn räumt man der reinen spekulativen Vernunft einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist der Schwärmerei ein weites Feld geöffnet. Die spekulative Vernunft traut sich dann auch zu, „selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Ver-

nünfteleien zu entscheiden — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen, und so durch angemassten Dogmatismus jenen Satz mit eben der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Übersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlbegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Vorraussetzung völlig gesichert sein kann" (S. 465). Jene dogmatischen Anmassungen zu widerlegen, ist deshalb unumgänglich nötig, auch wenn sie gut gemeint sind (S. 465).

Also hier dogmatisches, aber sehr angreifbares, problematisches Wissen hinsichtlich des Übersinnlichen, dort praktischer, aber theoretisch nicht angreifbarer Glaube. Beide können nicht dasselbe Reich beherrschen. Den Dogmatismus weist Kant aus dem transscendenten Gebiete hinaus; dies ist das Herrschaftsgebiet des dem theoretischen Wissen entgegengesetzten, praktischen Glaubens.

Anhang.

Sieben kleine Aufsätze aus den Jahren 1788—1791.

Ha. IV, 497—507.

1.

Aufsatz 2: „Über Wunder".

Weder in diesem noch in dem nächsten Aufsatze „Vom Gebet" findet man den Ausdruck „Glauben". Doch verdienen beide Aufsätze unsere Beachtung, da Kant in der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V. seine Ansicht sowohl über den Wunderglauben als über den Gebetsglauben zur Sprache bringt.

Kant gliedert die Wunder in äussere und innere, d. h. in Veränderungen der Erscheinung für den äusseren und der für den inneren Sinn (S. 501). Die äusseren Wunder sind auf den Raum, die inneren auf die Zeit angewiesen. Beide sind unmöglich (S. 501). Das Wunder ist „eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist" (S. 502). Hat es in einem Dinge ausser der Welt, also nicht in der Natur, seinen Grund, so ist es ein „miraculum rigorosum"; hat es zwar in einer Natur, aber in einer solchen, deren Gesetze wir nicht kennen, seinen Grund, so ist es ein „miraculum comparativum" (S. 502). Das „miraculum rigo-

rosum“ ist entweder „materiale“ oder „formale“, das miraculum überhaupt entweder „occasionale“ oder „praestabilitum“.

2.

Aufsatz 5: „Vom Gebet“.

Das Gebet hat nur natürliche Folgen (S. 505). Es verleiht den Beweggründen zur Tugend eine grössere Wirksamkeit. Wer diese Wirkung auf andere Weise erreicht, braucht nicht zu beten (S. 505). Mit dem Gebete ist immer „Heuchelei“ verbunden; denn der Betende stellt sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, während sie doch bloss ein Prinzip ist, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. „Das Dasein einer Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert, und es kann also bloss dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren“ (S. 505). Ein Heuchler ist auch der, der deshalb betet, weil das Gebet ihm auf keinen Fall schaden kann. Wer grosse Fortschritte im Guten gemacht hat, hört auf zu beten oder schämt sich, wenn man ihn betend findet. Nur das öffentliche Volksgebet muss wegen seiner rhetorischen und sonstigen Wirkung und wegen der sinnlichen Vorstellungsweise des Volkes beibehalten werden (S. 506).

Setzen wir statt des Ausdrucks „postulieren“ in obigem Satze das, womit es identisch ist, so ergibt sich der bekannte Gedanke: das Dasein einer Gottheit ist nicht Gegenstand eines wissenschaftlichen Beweises, sondern eines praktischen Vernunftglaubens.

III.

Der Glaubensbegriff Kants in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. (1787).

Während die Vorrede zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. nirgends den Glaubensbegriff einführt, erscheint derselbe in der Vorrede zur zweiten Ausgabe mehr als einmal. Wir müssen deshalb vor allem dieser Vorrede (Kehrb. S. 12—34) unsere Aufmerksamkeit widmen.

Der sehnlichste Wunsch der Metaphysik, auf spekulativem Wege über die Grenze möglicher Erfahrung hinauszukommen, kann niemals in Erfüllung gehen (S. 19). Die Metaphysik muss mit ihrem Wissen in das Gebiet möglicher Erfahrung gewiesen werden. Eine solche durch Kritik geläuterte Metaphysik hat zunächst den

negativen Nutzen, dass die Unmöglichkeit gezeigt wird, sich mit der spekulativen Vernunft jemals über die Erfahrungsgrenze hinauswagen zu können, dann aber auch den positiven[1]), dass der schlechterdings notwendige praktische, d. i. moralische Gebrauch der reinen Vernunft gesichert bleibt (S. 22). „Ich kann also Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauches meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwenglicher Einsichten benehme" und damit eine praktische Erweiterung der reinen Vernunft möglich mache (S. 25). Im Anschluss hieran jenes berühmte Wort, das lebhaft an das schon besprochene, ganz ähnliche auf S. 569 und 570 der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. erinnert: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist" (S. 26).

Indem Kant sich hier in Gegensatz stellt zu dem angemassten Wissen der Leibnitz-Wolffschen dogmatischen Philosophie, ist ihm wie schon so oft die passende Gelegenheit geboten, den Glaubensbegriff einzuführen. Statt des „grundlosen Tappens und leichtsinnigen Herumstreifens" (S. 26) der dogmatischen Metaphysik will Kant einen praktischen, dem theoretischen Wissen entgegengesetzten Glauben. Da die dogmatische Philosophie einen praktisch-moralischen Glauben unmöglich macht, kann Kant sie bezeichnen als „die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens". Der Unglaube „widerstreitet der Moralität", indem er „den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt" („Was heisst, sich i. D. or.?" Ha. IV, 352); er urteilt „dogmatisch", da er seine Behauptungen nicht auf ihre Möglichkeit hin untersucht. Nach der inhaltlichen Seite umfasst Kants Glaube die oben vollständig angeführten drei Gegenstände: das Dasein Gottes, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele.

1) Dieser Hinweis auf den positiven Nutzen der Kr. d. r. V. ist ein Fortschritt gegenüber der ersten Auflage. In der ersten Auflage wurde bei den verschiedensten Anlässen, zu Anfang wie zu Ende der Schrift, darauf aufmerksam gemacht, dass der Nutzen der ganzen Untersuchung wirklich nur negativ sei.

Mag auch, so ist Kants weiterer Gedankengang, die spekulative Vernunft durch Vernichtung ihres eingebildeten Erkenntnisbesitzes einen Verlust erleiden, so betrifft dieser nur die arroganten Ansprüche der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen (S. 27). Das „Publikum" kümmert sich um subtile Spekulationen überhaupt nicht (S. 27). Beim Publikum erweckt vielmehr „die jedem Menschen bemerkliche Anlage seiner Natur, durch das Zeitliche (als zu den Anlagen seiner ganzen Bestimmung unzulänglich) nie zufrieden gestellt werden zu können", die Hoffnung eines künftigen Lebens; „die blosse klare Darstellung der Pflichten im Gegensatze aller Ansprüche der Neigungen" verschafft das Bewusstsein der Freiheit und „die herrliche Ordnung, Schönheit und Vorsorge, die allerwärts in der Natur hervorblickt", bewirkt „den Glauben an einen weisen und grossen Welturheber" (S. 27). Die Schulen können sich durch ihre subtilen Spekulationen in keinem der obigen Punkte eine höhere Einsicht anmassen als die, zu welcher die grosse Menge ebenso leicht gelangen kann (S. 27) — derselbe Gedanke wie auf S. 628 am Schluss des dritten Abschnitts des „Kanons der reinen Vernunft."

Der in diesem Zusammenhange erwähnte „Glaube" ist nicht der Gottesglaube Kants, sondern der des „Publikums". Da er sich aber auf Teleologie gründet, so ist er der gleiche wie der „doktrinale" Glaube Kants.

Durch gründliche Untersuchung der Rechte der spekulativen Vernunft, sagt Kant weiter, kann „allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeisterischen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Skepticism, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden" (S. 28). — Die Lebensanschauungen, gegen welche die Vernunftkritik sich wenden soll, sind ihrem Begriffe nach definiert worden in der Schrift: „Was heisst, s. i. D. or.?" und haben teilweise auch schon in der „transscendentalen Dialektik" der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. Erwähnung gefunden. Derselbe Gedanke wird auch in der Einleitung zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. auf S. 656 und 657 wiederholt. Inwiefern Kant den Unglauben „freigeisterisch" nennen kann, zeigt die schon angeführte Definition des Vernunftunglaubens („Was heisst, s. i. D. or.?" Ha. IV, 352): Derselbe ist „ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüts, der

den moralischen Gesetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Auktorität benimmt und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen." Der „freigeisterische Unglaube" ist also eine andere Bezeichnung für den schon in der Vorrede zur zweiten Ausgabe genannten, „der Moralität widerstreitenden" Unglauben.

Hinsichtlich des Idealismus sagt Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe: „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können" (S. 31 Anm.). Dem gegenüber beweist Kant auf S. 208—211 der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V., dass wir von äusseren Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben, da unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei. — Der in dem zitierten Satze gebrauchte Ausdruck „Glaube" ist für die Untersuchung des Kantischen Glaubensbegriffes belanglos; er ist zu allgemein und im Sinne Kants überhaupt zu verwerfen.

Soweit die Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. Aus der „Einleitung" ist bemerkenswert, dass hier schon die drei Gegenstände genannt werden, die später als Gegenstände unseres Glaubens erscheinen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (S. 36). Vorläufig sind sie als „unvermeidliche Aufgaben der reinen Vernunft" bezeichnet. Die Einleitung zur ersten Ausgabe nennt diese drei „Aufgaben" nicht.

In dem Abschnitt über „Phaenomena und Noumena" unterscheidet die zweite Ausgabe zwischen einem Noumenon (Verstandeswesen) in negativer und positiver Bedeutung (S. 685). In negativer Bedeutung ist unter Noumenon ein Ding zu verstehen, „sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist"; in positiver Bedeutung ein Objekt einer nichtsinnlichen Anschauung. Das positive Ding an sich setzt eine besondere Anschauungsart, die intellektuelle, voraus (S. 685). Diese liegt

„schlechterdings ausser unserem Erkenntnisvermögen“ (S. 686). Wir müssen also das Noumenon in negativer Bedeutung fassen.

Der Zusatz der zweiten Ausgabe zum Abschnitt über das „System der transscendentalen Ideen“ (S. 287—291) betrachtet als die eigentlichen Zwecke der Metaphysik „nur drei Ideen: Gott Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlusssatz führen soll“ (S. 290). Diese drei Ideen bezieht Kant, ohne die verbindenden Gedanken anzugeben, auf die Seelenlehre, die Weltlehre und die Theologie, jene drei Abschnitte der „Dialektik“. Die Realisierung der drei Ideen wird hypothetisch nur mit dem spekulativen Vernunftvermögen in Verbindung gebracht. Die Ideen verlieren ferner ihre Gleichstellung, denn der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, soll auf den dritten als einen notwendigen Schlusssatz führen. Die Unsterblichkeitsidee, entwickelt aus der Gottes- und Freiheitsidee, büsst damit ihre Selbständigkeit ein. Oder, was wichtig ist für den Inhalt des Kantischen Religionsbegriffes: erst durch Verbindung von Theologie und Moral mit der Unsterblichkeitsidee wird der Begriff der Religion erreicht.

Der in der zweiten Ausgabe gänzlich umgearbeitete Abschnitt „Von den Paralogismen der reinen Vernunft“ ist deshalb beachtenswert, weil in ihm durch Hinweis auf den praktischen Vernunftgebrauch dieser weit mehr vorbereitet wird als in dem entsprechenden Abschnitte der ersten Ausgabe. So ausser auf S. 696 besonders auf S. 697: Durch die Unmöglichkeit, etwas über die Beschaffenheit unserer Seele theoretisch wissen zu können, wird gleichwohl „für die Befugnis, ja gar die Notwendigkeit der Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauches hiebei nicht das mindeste verloren; denn der bloss spekulative Beweis hat auf die gemeine Menschenvernunft ohnedem niemals einigen Einfluss haben können“ (S. 697). „Ein künftiges Leben“ ist nach diesem Satze eine praktisch-notwendige Annahme, und, da diese identisch ist mit dem Glaubensbegriffe, so ist damit „ein künftiges Leben“ als Glaubensgegenstand bezeichnet.

Obige Bemerkungen machen alles das aus, was aus der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. für unsere Untersuchung von Interesse ist. Es ist nun (vgl. z. B. Mercier „Critériologie générale

ou théorie générale de la certitude (Cours de philosophie, Volume IV). Louvain, Institut supérieur de philosophie; Paris, F. Alcan, 1899. S. 140 ff.) gegen Kant eingewendet worden, dass er in der zweiten Auflage der Kr. d. r. V. den Glaubensbegriff in einer Weise betone, die der ersten Auflage widerspreche. Prüfen wir diesen Einwand auf seine Richtigkeit!

1. Die zweite Ausgabe bringt den Glaubensbegriff ausser in der Vorrede nirgends, wo nicht auch die erste Ausgabe ihn hätte.

2. Die zweite Ausgabe weist ausser in der Vorrede, ohne den Ausdruck „Glauben" anzuführen, auf die Glaubensphilosophie hin nur in dem zuletzt erwähnten Abschnitte über die Paralogismen.

3. Den Inhalt des „Glaubens", soweit er in der Dreiheit der Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit besteht, lässt die zweite Ausgabe ausser in der Vorrede nirgends hervortreten, wo ihn nicht auch die erste Ausgabe hätte; wo Gott, Freiheit, Unsterblichkeit im Unterschiede von der ersten Ausgabe genannt sind, z. B. in der Einleitung, erscheinen sie nicht als Gegenstände des Glaubens, sondern als Aufgaben der spekulativen Vernunft.

Diese dreifache Vergleichung würde also den gegen Kant erhobenen Einwand völlig entkräften. Aber wie steht es mit der Vorrede zur zweiten Ausgabe? In der bisherigen Vergleichung ist von dieser Vorrede immer abgesehen worden und das mit Recht; denn in der Vorrede taucht der Ausdruck „Glaube" an mehr denn einer Stelle auf. Sie muss deshalb besonders mit der ersten Ausgabe verglichen werden. Letzteres kann auf doppelte Weise geschehen. Man kann einerseits die Vorrede zur zweiten Ausgabe lediglich der Vorrede zur ersten Ausgabe gegenüberstellen oder anderseits die Vorrede zur zweiten Ausgabe mit der ganzen ersten Ausgabe vergleichen.

Hinsichtlich des ersten Punktes brauchen nicht viele Worte gemacht zu werden. Die Vorrede zur ersten Auflage kennt überhaupt keinen Glaubensbegriff, dagegen in der Vorrede zur zweiten Ausgabe ist der „Glaube" nach seiner positiven und negativen Bedeutung ein wichtiger Begriff. Diese Vergleichung würde den Einwand der Gegner glänzend rechtfertigen. Aber diese Gegenüberstellung von Vorrede und Vorrede ist nicht die richtige. Nur dann ist der Einwand begründet, wenn Kant in der Vorrede zur zweiten Ausgabe den Glaubensbegriff in einer Weise betont, wie sie die ganze erste Ausgabe nicht kennt. Es muss also diese

Vorrede mit der ganzen ersten Ausgabe verglichen werden, um das Recht oder Unrecht des erhobenen Einwandes zu beweisen.

Die hauptsächlich in Betracht kommende Stelle ist jene bekannte: „ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (S. 26). Dieser Gedanke ist keineswegs neu. In der ersten Ausgabe wird der entsprechende Gedanke in die Worte gekleidet: „es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen“ (S. 570). Der Glaubensbegriff ist hier wie dort derselbe: praktisch und dem Wissen entgegengesetzt. Auch S. 387 und 388 der „transscendentalen Dialektik“ beweisen, dass die Stelle aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe nichts neues bringt.[1]) — Der ebenfalls auf S. 26 der Vorrede erwähnte „der Moralität widerstreitende Unglaube“ ist das Gegenteil des im dritten Abschnitt des Kanons zur Sprache gekommenen „moralischen Glaubens“ und hat seine Erwähnung nur dem Umstand zu danken, dass er das Gegenstück des in demselben Satze auftretenden positiven Glaubensbegriffes bildet. — Der teleologische „Glaube“ auf S. 27 der Vorrede ist zwar mit dem Kantischen teleologischen Glauben identisch, aber nicht dieser selbst, hat also ausser Betracht zu bleiben; dasselbe gilt von dem ganz allgemeinen Ausdruck des Glaubens in der Anmerkung auf S. 31. — So bleibt nur noch S. 28 der Vorrede, wo aber bloss vom Gegenstück des Glaubens, dem schon einmal genannten Unglauben, ferner dem Aberglauben und verwandten Erscheinungen die Rede ist. Die Ausdrücke „Unglaube“

---

1) Auf die Zweckbeziehung „um zum Glauben Platz zu bekommen“ darf kein zu grosser Wert gelegt werden. Ganz abgesehen davon, dass auch in der erwähnten Stelle der ersten Auflage (S. 570) dieses „um“ gesetzt ist, freilich nicht so scharf pointiert, ist die Wirksamkeit obiger Zweckbeziehung eine ganz geringe. „Denn es bleiben nicht bloss jene Ausführungen der früheren Bearbeitungen unverändert bestehen, sondern Kant nimmt auch nirgends im weiteren Verlauf seiner neuen Darstellung Anlass, dem veränderten Gedanken eine bestimmtere Ausführung zu geben. Wir haben es hier daher bloss mit einer allgemeinen Wendung zu tun, die den besonderen Inhalt des Werks nicht beeinflusst, einer Wendung also, die zu jenen unwirksamen Modifikationen gehört, zu denen eine schiefe Interpretation immer Anlass bieten muss. Allerdings ist sie nicht rein polemischen Ursprungs; sie war Kant überdies auch durch die inzwischen eingetretene Beschäftigung mit der ethischen Fundamentierung seines Systems nahegelegt“ („Kants Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.“ Eine historische Untersuchung von Benno Erdmann. Leipzig 1878. S. 176 und 177, vgl. S. 171—189).

und „Aberglaube“ sind uns in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. noch nicht vor Augen getreten. Doch auf diese nur negativ bedeutsame Stelle etwa allein den erhobenen Einwand gründen zu wollen, wäre lächerlich. Ausserdem muss man bedenken, dass zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. die Schrift „Was heisst, sich im Denken orientieren?“ liegt, in der Kant die Begriffe des „Unglaubens“ und „Aberglaubens“ im Zusammenhange mit ihren verwandten Erscheinungen eingehend definiert hat. Es lag Kant also sehr nahe, bei passender Gelegenheit, wie diese sich in der Vorrede zur zweiten Ausgabe sehr gut bot, genannte Begriffe wieder heranzuziehen. Wäre in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. der Glaubensbegriff wirklich stärker betont als in der ersten, so wäre der Grund sicher in der eben genannten kleinen Schrift, in der unter anderem auch das Verhältnis des Glaubens zum Wissen stärker als im dritten Abschnitt des „Kanons“ betont wird, zu suchen. In Wirklichkeit ist aber, wie die Untersuchung eben gezeigt hat, jener Einwand völlig ungerechtfertigt.

IV.

Der Glaubensbegriff Kants in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788).

In der Kr. d. pr. V. kommt für unsere Untersuchung vornehmlich das zweite Buch der Elementarlehre in Betracht, die „Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ (S. 129 ff.). Wir stossen hier auf den in der Kr. d. r. V. in der Vorwegnahme erwähnten, hier aber äusserst wichtigen Begriff eines Postulates der reinen praktischen Vernunft. Was bedeutet dieser Begriff?

Eingeführt wird derselbe S. 147. Unter einem Postulat versteht Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“ Das praktische Element in den Postulaten ist die Hauptsache. Das wird besonders deutlich aus der zweiten Definition auf S. 158, wo der Postulatsbegriff von theoretischen Dogmen und den Ideen der reinen spekulativen Vernunft geschieden wird: „Die Postulate“ sind nicht theoretische Dogmata, sondern Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar die spekulative Erkenntnis nicht, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im allgemeinen (vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität und berechtigen sie zu Begriffen, deren

Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmassen könnte (S. 158).

Bevor wir den Postulatsbegriff in seinem Verhältnis zum Glaubensbegriff betrachten, wollen wir auf die einzelnen Postulate selbst und auf das, was sonst in den Bereich unserer Untersuchung fällt, eingehen.

Auf S. 158—159 werden als Postulate die Unsterblichkeit, die Freiheit, positiv betrachtet (als Kausalität eines Wesens, sofern es zur intelligiblen Welt gehört), und das Dasein Gottes aufgezählt. Der Begriff der Freiheit wird vor der Inangriffnahme der Dialektik erledigt. Die Freiheitsfrage findet nämlich ihre Behandlung auf S. 108—129, in dem „kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft" betitelten Abschnitte. Auffällig ist, dass die Freiheit in der Behandlung des Freiheitsproblems auf S. 108—129 nicht als Postulat wie später auf S. 159, sondern wie in der Kritik d. r. V. als Idee bezeichnet wird. Der Postulatsbegriff wird überhaupt erst auf S. 147 in die Untersuchung eingeführt, nachdem die „Idee der Freiheit" längst „wirklich gemacht" ist. Als Postulate bezeichnet Kant zunächst bloss die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes (S. 147 und 149). Die Kritik der praktischen Vernunft „verschafft" also zuerst der „Idee" der Freiheit „objektive Realität", um auf dieser Grundlage dann zwei Postulaten, denen der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes, „wirklich Objekte zukommen" (S. 161) zu lassen. Wie ist es dann aber möglich, dass auf S. 158—159 ganz unvermittelt die Freiheit als Postulat bezeichnet und auf eine Stufe mit den beiden anderen Postulaten gesetzt wird? In ihrem ursprünglichen, im weiteren Verlaufe aber aufgegebenen Plane geht die Kr. d. pr. V. auf drei gleichartige Postulate aus. Dieser ursprüngliche Plan tritt nun gerade an entscheidenden Punkten so auf, als wäre der Gedankenfortschritt in seinen Bahnen verlaufen. Typisch ist jener Satz auf S. 128, der auf der Voraussetzung beruht, als ob der Freiheit als Postulat nach dem ursprünglichen Plane der praktischen Vernunft objektive Realität verschafft sei: „Nur auf eines sei es mir erlaubt bei dieser Gelegenheit noch aufmerksam zu machen, dass jeder Schritt, den man mit der reinen Vernunft tut, sogar im praktischen Felde, wo man auf subtile Spekulation gar nicht Rücksicht nimmt, dennoch sich so genau und zwar von selbst an alle Momente der Kritik der theoretischen Vernunft anschliesse, als ob jeder mit

überlegter Vorsicht, bloss um dieser Bestätigung zu verschaffen, ausgedacht wäre. Eine solche, auf keinerlei Weise gesuchte, sondern (wie man sich selbst davon überzeugen kann, wenn man nur die moralischen Nachforschungen bis zu ihren Prinzipien fortsetzen will) sich von selbst findende, genaue Eintreffung der wichtigsten Sätze der praktischen Vernunft, mit denen oft zu subtil und unnötig scheinenden Bemerkungen der Kritik der spekulativen, überrascht und setzt in Verwunderung." Dieser Satz macht die Tatsache erklärlich, dass von S. 158 ab plötzlich die Freiheit als Postulat den beiden anderen Postulaten gleichgesetzt und die Reihenfolge der Realisierung vollständig missachtet wird; die richtige Reihenfolge wäre. Freiheit, Unsterblichkeit, Gott (vgl. A. Schweitzer, die Religionsphilosophie Kants S. 80—82).

Laas („Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen" 1882. S. 17) scheint nicht so unrecht zu haben, wenn er meint, Kant „habe für die Äusserlichkeit der Dreizahl selbst eine gewisse Vorliebe gehabt" und habe vielleicht das Bestreben gehabt, „den neuen Glauben an das Schema des christlichen Katechismus anzupassen." Für das letzte spreche, wenn statt des in Kants Sinne gefassten Ausdrucks „Glaubenssache"[1]) auch das Wort „Artikel" gesetzt werde, z. B. „Fortschr. d. Metaph. seit L. u. W." Ha. VIII, 560.[2])

Die Idee der Freiheit hat Kant direkt aus dem Sittengesetz abgeleitet und die reale Gültigkeit derselben als Voraussetzung des Sittengesetzes angenommen. Die Realität der beiden anderen Ideen beweist er auf dem Umwege durch den Begriff des höchsten Gutes und, wie schon bemerkt, in der umgekehrten Reihenfolge als in der Kr. d. r. V., erst Unsterblichkeit, dann Gott. Unter dem Namen des höchsten Gutes sucht die reine praktische Vernunft zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruht) das Unbedingte. Das höchste Gut ist dasselbe,

---

1) „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind, sind blosse Glaubenssachen" (Kr. d. Urteilskraft S. 370).

2) Die Stelle auf S. 627 der Kr. d. r. V. muss von vornherein ausgeschaltet werden, weil dort nicht Kant selbst, sondern ein ironischer Gegner den Ausdruck „Glaubensartikel" in den Mund nimmt. Anderseits ist es jedoch eigentümlich, dass auf S. 370 der Kr. d. Urteilskraft die „Glaubenssache" ihrer Bedeutung nach vom „Glaubensartikel" geschieden wird.

was in der Sprache des religiösen Glaubens das Reich Gottes heisst (S. 154). Im höchsten Gute, dessen Verwirklichung unsere Pflicht ist, denkt die Vernunft eine Vereinigung von vollkommener Sittlichkeit d. i. „Heiligkeit“ und vollkommener Glückseligkeit. Die Heiligkeitsforderung, das erste Bestandstück des höchsten Gutes, gibt den Beweisgrund für die Unsterblichkeit ab. Die Heiligkeit des Willens nämlich ist „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist“ (S. 147). Nichtsdestoweniger bleibt die Forderung des Moralgesetzes mit unnachsichtlicher Strenge bestehen. Die vollendete Sittlichkeit kann deshalb nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus angetroffen werden. Ein solcher ist aber nur in einer unendlichen Existenz des persönlichen Wesens, d. h. unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele, möglich. „Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“ (S. 147).

Das zweite Bestandstück des höchsten Gutes, die Glückseligkeitsforderung, gibt den Beweisgrund für die Existenz Gottes ab. In der Sinnenwelt ist es zufällig, dass die Glückseligkeit mit der Tugend verbunden ist. Diese Verbindung muss aber notwendig sein, da das praktische Gesetz sie fordert. Das ist nur möglich, wenn als Ursache der Natur eine moralische Intelligenz angenommen wird, welche zugleich so mächtig ist, die ganze Natur ihren moralischen Zwecken untertänig zu machen. Der Begriff einer solchen Ursache ist eben der Begriff Gottes. Ist es also Pflicht, das höchste Gut zu befördern, muss deshalb die Möglichkeit dieses höchsten Gutes angenommen werden, und kann diese nicht stattfinden, wenn nicht als die höchste Ursache der Welt ein heiliger und allmächtiger Gott gesetzt wird, so ist es moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen; das Dasein Gottes ist also ein Postulat der praktischen Vernunft.

Die Postulate führen also nicht wie die Postulate der reinen Mathematik oder die des empirischen Denkens überhaupt (vgl. Kr. d. r. V. S. 202) apodiktische Gewissheit bei sich und postulieren nicht wie diese die Möglichkeit einer Handlung, deren Gegenstand man a priori, theoretisch völlig gewiss, als möglich voraus erkannt hat, sondern „die Möglichkeit eines Gegenstandes (Gottes und der Unsterblichkeit der Seele) selbst

aus apodiktischen praktischen Gesetzen, also nur zum Behuf einer praktischen Vernunft; da denn diese Gewissheit der postulierten Möglichkeit gar nicht theoretisch, mithin auch nicht apodiktisch, d. i. in Ansehung des Objekts erkannte Notwendigkeit, sondern in Ansehung des Subjekts, zur Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze notwendige Annahme, mithin bloss notwendige Hypothesis ist" (Vorrede S. 10 u. 11 Anm.).

Das dritte Postulat fehlt in der eben zitierten Stelle ganz. Überhaupt ist die Zahl und auch der Inhalt der Postulate nicht an allen Stellen, wo sie vorkommen, derselbe. An Stelle des dort fehlenden Postulates der Freiheit wird neben Gott und Unsterblichkeit zuweilen das höchste Gut (S. 151) als Postulat aufgeführt, daneben auch die intelligible Welt, deren Vorhandensein nach der Kr. d. r. V. apodiktisch dargetan werden kann, oder das Reich Gottes (S. 164). Inhaltlich besagt die intelligible Welt, dass wir als „Intelligenzen" in unserem Handeln unter Vernunftgesetzen stehen, und dass wir den Zusammenhang von Würdigkeit und Glückseligkeit nicht im Diesseits, sondern in dem unsichtbaren Reiche Gottes zu erwarten haben; sie deckt sich also mit dem Inhalt der Freiheits- und der beiden andern Postulate.

Die Freiheit wird oft auch gar nicht als Postulat, sondern als Tatsache hingestellt (vgl. z. B. Kr. d. Urt. S. 370); denn da das Sittengesetz eine apodiktisch gewisse Tatsache des Bewusstseins (S. 57 in der Kr. d. pr. V.) ist, muss auch das, worauf es sich notwendig gründet, ein factum scibile sein. Man urteilt, dass man etwas kann, darum weil man sich bewusst ist, dass man etwas soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre (Kr. d. pr. V. S. 36). Das Faktum der Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit, wodurch sie den Willen zur Tat bestimmt, ist mit dem Bewusstsein der Freiheit des Willens unzertrennlich verbunden, ja mit ihm einerlei (S. 51).

Schrempf (die christl. Weltanschauung und Kants sittlicher Glaube, 1891, S. 41) konstatiert die Widerspruchslosigkeit zwischen der Freiheit als Faktum und der Freiheit als Gegenstand des sittlichen Glaubens mit den Worten: „Faktum ist die Freiheit in dem begleitenden Bewusstsein der sittlichen Tat; Gegenstand des Glaubens in der Reflexion, welche dieser nachfolgt und vorausgeht, und stets in der Reflexion über andere Menschen und den Menschen im allgemeinen."

In der Kr. d. pr. V. wird unter dem Postulat der Freiheit immer die sonst als Gegenstand des Wissens hingestellte Autonomie des Willens verstanden; es bleiben demnach als eigentliche Postulate bloss Gott und Unsterblichkeit (vgl. P. Lorentz „Über die Aufstellung von Postulaten als philos. Methode bei Kant." Philos. Monatshefte von Natorp XXIX, 1893, S. 412—416).

Die in den Postulaten enthaltene Notwendigkeit, um in unserer Darstellung des Kantischen Gedankenganges fortzufahren, ist keine objektive, d. h. keine Pflicht, den Inhalt anzunehmen, sondern eine subjektive, d. h. ein moralisches Bedürfnis (S. 151). Es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen, weil dies bloss den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht (S. 151); es gibt keine Pflicht etwas zu glauben, sondern es gibt nur die Eine Pflicht, moralisch zu handeln (S. 151). Die Annahme einer höchsten Intelligenz, auf Grund deren Kant die Möglichkeit des höchsten Gutes postuliert, entspricht einer Hypothese der theoretischen Vernunft. „In Beziehung aber auf die Verständlichkeit eines uns doch durchs moralische Gesetz aufgegebenen Objekts (des höchsten Gutes), mithin eines Bedürfnisses in praktischer Absicht" kann diese Annahme Glaube und zwar reiner Vernunftglaube[1]) heissen, „weil bloss reine Vernunft (sowohl ihrem theoretischen als praktischen Gebrauche nach) die Quelle ist, daraus er entspringt" (S. 151). Ähnlich in der Vorrede: „Hier ist nun ein in Vergleichung mit der spekulativen Vernunft bloss subjektiver Grund des Fürwahrhaltens, der doch einer ebenso reinen, aber praktischen Vernunft objektiv gültig ist, dadurch den Ideen von Gott und Unsterblichkeit vermittelst des Begriffes der Freiheit objektive Realität und Befugnis, ja subjektive Notwendigkeit (Bedürfnis der reinen Vernunft), sie anzunehmen, verschafft wird, ohne dass dadurch doch die Vernunft im theoretischen Erkenntnisse erweitert, sondern nur die Möglichkeit, die vorher nur Problem war, hier Assertion wird, gegeben und so der praktische Gebrauch der Vernunft mit den Elementen der theoretischen verknüpft wird" (S. 2 und 3).

Durch den Begriff des höchsten Gutes mit seinen beiden Postulaten führt das Moralgesetz zum Begriff der Religion, der

---

1) Betreffs dieses Ausdruckes weise ich auf S. 50 und 52 dieser Abhandlung zurück; vgl. auch S. 46, 47, 48, 49.

inhaltlich und seinem letzten Zwecke nach völlig moralisch ist. Religion ist nämlich „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen, das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können" (S. 155). Gott wird der Gegenstand der Religion in seiner dreifachen Eigenschaft als heiliger Gesetzgeber (und Schöpfer), als gütiger Regierer (und Erhalter) und als gerechter Richter (S. 157).

An die Aufstellung der beiden Postulate, die allein aus den Forderungen der praktischen Vernunft geschlossen werden, schliesst Kant eine allgemeine Betrachtung „über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt" (S. 158). Die Postulate „gehen alle vom Grundsatze der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt, welcher Wille eben dadurch, dass er so bestimmt ist, als reiner Wille, diese notwendigen Bedingungen der Befolgung seiner Vorschrift fordert" (S. 158). In der folgenden, schon oben S. 61 angeführten (vgl. S. 158 der Kr. d. pr. V.) Definition der Postulate drückt sich die Gleichsetzung mit den spekulativen Ideen aus, und zwar wird die Gleichsetzung der drei Ideen mit den drei Postulaten (S. 158—159) vollzogen, womit der Aufbau der beiden Postulate auf der Freiheitsidee, wie schon bemerkt, ausser acht gelassen wird. Damit die drei Postulate den drei Ideen gleichgesetzt werden können, muss die Freiheit zum Postulat gestempelt werden. Das geschieht auf S. 160 in dem Satz: „Wie aber auch nur die Freiheit möglich sei, und wie man sich diese Art von Kausalität theoretisch und positiv vorzustellen habe, wird dadurch nicht eingesehen, sondern nur, dass eine solche sei, durchs moralische Gesetz und zu dessen Behuf postuliert." Inhaltlich zwar entsprechen die drei Postulate den drei Vernunftideen der Kr. d. r. V., aber während diese nur der Ordnung und Systematisierung unserer gesamten Erfahrung dienende regulative Prinzipien sind, kommt dem Inhalte der Postulate eine gewisse Realität zu und zwar

deshalb, weil sich die Postulate auf der Basis der reinen praktischen Vernunft, jene Ideen aber auf der der reinen spekulativen Vernunft aufbauen.

Aus diesem Grunde „berechtigen die Postulate zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten die spekulative Vernunft sich sonst nicht anmassen könnte“ (S. 158). Diese Begriffe kann die spekulative Vernunft nur als Aufgaben vortragen, nicht aber auflösen (S. 159). So bringt es hinsichtlich der Unsterblichkeit die spekulative Vernunft nur zu Paralogismen (S. 159); die Freiheit bleibt problematisch (S. 159); das Dasein Gottes ist ein Ideal (S. 160). Was für die spekulative Vernunft transscendent, kein Erkenntnisurteil, ist, ist dagegen in der praktischen immanent, ein Werturteil[1]) (S. 160ff.).

Der letzte inbetracht kommende Abschnitt aus der Kr. d. pr. V. ist der „vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“. Kant spricht hier von einem Bedürfnis sowohl der reinen spekulativen als auch der reinen praktischen Vernunft. Das erste führt nur auf Hypothesen; denn ich gehe vom Abgeleiteten in der Reihe der Gründe nach Belieben zurück bis zu einem Urgrunde, um meine Vernunft hinsichtlich des Abgeleiteten zu befriedigen, nicht um ihm objektive Realität zu geben. Z. B. setze ich als Erklärung der Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur eine Gottheit als deren Ursache voraus; dieser immerhin unsichere Schluss steht auf gleicher Stufe mit einer „allervernünftigsten Meinung“ [2]).

1) Die Ausdrücke „Erkenntnisurteil“ und „Werturteil“ stehen bei Kant an der bezeichneten Stelle nicht. Sie geben aber in ihrer Gegenüberstellung vortrefflich den Gegensatz wieder, den Kant zum Ausdruck bringen will, und sind aus diesem Grunde vom Verfasser gesetzt. Über „Werturteile und Glaubensurteile“ ist jüngst von Max Reischle (Halle 1899 und 1900) eine ausgezeichnete Untersuchung erschienen, in der mancher Gedanke Kants seinen Ausdruck findet. Werturteile sind nach Reischle „solche Urteile, in denen von irgend einem in der Vorstellung fixierten Gegenstande ein Wert prädiziert wird“ (Allgemeine Definition S. 76 und S. 44).

2) Hier liegt ein Widerspruch mit S. 625 der Kr. d. r. V. vor, wo Kant von der zweckmässigen Ordnung der Natur auf einen weisen Welturheber schliesst und hinsichtlich dieser Voraussetzung einer höchsten Intelligenz bemerkt: „viel zu wenig sage ich, wenn ich mein Fürwahrhalten bloss ein Meinen nennen wollte, sondern es kann selbst in diesem theoretischen Verhältnisse gesagt werden, dass ich festiglich einen Gott glaube, aber alsdann ist dieser Glaube dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doktrinaler Glaube genannt werden, den die Theologie der Natur (Physikotheologie) notwendig allerwärts bewirken muss“.

Ein Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft führt dagegen zu Postulaten. Es gründet sich auf die Pflicht, das höchste Gut nach allen meinen Kräften zu befördern. Die Möglichkeit desselben und seine in spekulativer Hinsicht unbeweisbaren Bedingungen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit muss ich dabei voraussetzen. Die Postulate betreffen nun die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes zum Behuf eines praktischnotwendigen Zweckes des reinen Vernunftwillens, der einem unnachlasslichen Vernunftgebote gehorcht, welches seinen Grund objektiv in der Beschaffenheit der Dinge hat. Es ist also ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht, seine Voraussetzung ist erlaubte Hypothese und in praktischer Absicht Postulat. Bindet das moralische Gebot jedermann mit unnachsichtlicher Strenge, so darf ich sagen: ich will und beharre darauf, dass ein Gott, dass Freiheit, dass Unsterblichkeit sei, und lasse mir diesen „Glauben“ nicht nehmen; hier wird mein Urteil durch mein Interesse, von dem ich nichts nachlassen darf, unvermeidlich bestimmt (S. 172).

Der „reine praktische Vernunftglaube“ ist kein Gebot, das höchste Gut für möglich anzunehmen (S. 173); denn „ein Glaube, der geboten wird, ist nach Kant ein Unding“[1]) (S. 173). Ein Gebot wäre hier auch ganz überflüssig, da die spekulative Vernunft nichts gegen eine solche Annahme einwenden kann, sondern sie einfach einräumen muss. Die Möglichkeit der Sittlichkeit anzweifeln, wäre soviel, als das Sittengesetz und alle Moralität anzweifeln. Und was das zweite Stück des höchsten Gutes anbetrifft, nämlich die der Sittlichkeit durchgängig angemessene Glückseligkeit, so hat die theoretische Vernunft nichts dagegen; nur über die Art dieser Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit kann die theoretische Vernunft nichts Gewisses entscheiden; da kann aber das moralische Interesse den Ausschlag geben (S. 173).

Unsere Vernunft findet es zwar subjektiv unmöglich, auf Grund eines blossen Naturlaufes die genau dem sittlichen Werte proportionierte Glückseligkeit zu erwarten, kann aber die tatsächliche Unmöglichkeit eines solchen Zusammenhanges auch nicht objektiv hinreichend begründen. Es scheint also der reine Ver-

---

1) Ein „gebotener Glaube“ ist der uns in der „Rel. innerh. d. Gr. d. bl. V.“ begegnende „Offenbarungsglaube“ (S. 176).

nunftglaube jeder Basis zu entbehren. Da tritt eine subjektive Bedingung der Vernunft ein; das ist die einzige, der Vernunft theoretisch mögliche und der Moralität allein zuträgliche Art, sich die Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes zu denken. Die Art aber, wie wir uns das höchste Gut als möglich denken wollen, steht in unserer Wahl, die sich aus praktischem Interesse für die Annahme eines weisen Welturhebers entscheidet. Demnach ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar subjektiv als Bedürfnis, zugleich aber als Beförderungsmittel des höchsten Gutes, was objektiv praktisch ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d. i. ein reiner praktischer Vernunftglaube. „Dieser ist also nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauche ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen, kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten“ (S. 175).

So haben wir alle Abschnitte der Kr. d. pr. V., die über den Glauben etwas aussagen, dargestellt. Die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft, die noch übrig bliebe, bietet nichts, was in den Bereich unseres Themas fiele.

Das Ergebnis der Untersuchung der Kr. d. pr. V. ist in kurzer Zusammenfassung folgendes.

Der Ausdruck „reiner Vernunftglaube“[1]) verdankt seinen Namen der Quelle, aus der er entspringt, nämlich der reinen Vernunft. Sowohl der theoretische als praktische Glaube ist ein „reiner Vernunftglaube“. In der Kr. d. pr. V. erscheint dem Namen nach nur der reine praktische, speziell moralische Vernunftglaube. Statt des theoretischen Glaubens redet die Kr. d. pr. V. nur von einer „Hypothese“ und „allervernünftigsten Meinung“. Der „reine praktische (moralische) Vernunftglaube“ ist der wichtigste Begriff für die Untersuchung der Kantischen Glaubenstheorie, denn in ihm ist das Wesen und die Grundlage des Kantischen „Glaubens“ zugleich ausgedrückt. Dieser reine praktische Vernunftglaube gründet sich auf den Glauben an die unbedingte Verbindlichkeit

1) Vgl. oben S. 46—49, 50, 52, 66.

des Sittengesetzes. Für die Wahrheit einer solchen Glaubensüberzeugung kann man (vgl. J. Bergmann „Über Glaube und Gewissheit", Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 1896, Bd. 106—107, S. 196) keine andere Bürgschaft haben als die Einsicht, dass sie wahr sei, und diese Einsicht kann man auf keine andere Weise haben, als indem man, wenn auch nur mit undeutlichem Bewusstsein davon, sieht, dass ein Kriterium der Wahrheit für sie zutrifft. Eine andere Quelle der Gewissheit des Glaubens an die sittliche Verpflichtung nachzuweisen, hat Kant gar nicht versucht. Der Glaube an die sittliche Verpflichtung ist bei Kant die einzig sichere Grundlage der Überzeugungen von der Freiheit des Willens, dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Theoretisch lässt sich nach Kants Ansicht gegen den reinen Vernunftglauben nichts einwenden; er kann nicht als unmöglich erwiesen werden. Während die Ideen der spekulativen Vernunft unauflösliche Probleme bleiben, gibt ihnen der praktische Glaube notwendige Geltung. Das subjektive Moment in diesem Glauben wird wie in der Kr. d. r. V. stark betont. Hervorgehoben an ihm wird auch, dass er nicht geboten, sondern freiwillig ist. Die Gewissheit des Glaubens ist nur eine andere, nicht eine geringere als die des Wissens, sofern er keine objektive, sondern eine subjektive, gleichwohl allgemeingültige Notwendigkeit mit sich führt; der Glaube ist nicht bloss Meinung, sondern moralische Überzeugung.

Es bleibt nun noch die Aufgabe, das Verhältnis zu statuieren, in dem der Glaubensbegriff zum Postulatsbegriff steht. Diese Frage drängt sich unwillkürlich auf, da eine gewisse Verwandtschaft beider Begriffe beim Durchgehen der betreffenden Abschnitte auch demjenigen sofort in die Augen fällt, der den Aufsatz „Was heisst, sich im Denken orientieren?" (vgl. oben S. 49—52), in der Kant den Postulats- und Glaubensbegriff identifiziert, noch nicht kennt. Verglichen soll der Postulatsbegriff nur mit dem reinen praktischen oder moralischen Vernunftglauben werden, da nur hier sich die auffallende Verwandtschaft zeigt. Glaube und Postulat sind Annahmen oder Voraussetzungen. Das Postulat ist eine Annahme „in notwendig praktischer Rücksicht" (S. 158) oder „ein theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" (S. 147). Dies Gesetz ist das Sittengesetz. Auch der moralische Glaube ist eine notwendige praktische Annahme und gründet sich auf das Sittengesetz. Glaube

und Postulat gehen hervor aus einem Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft, nicht aus Neigungsbedürfnissen (S. 172 Anm.). Der reine praktische Vernunftglaube und die Postulate beziehen sich auf dieselben Ideen. Weder der Glaube noch die Postulate führen apodiktische theoretische Gewissheit bei sich und sind deshalb nicht imstande, unser spekulatives Wissen zu erweitern. Beide geben den Ideen der spekulativen Vernunft vermittelst ihrer Beziehung aufs Praktische objektive Realität, d. h. notwendige und allgemeine Geltung; die transscendenten und bloss regulativen Ideen der spekulativen Vernunft werden da zu praktisch immanenten und konstitutiven gemacht. Sowohl beim reinen praktischen Vernunftglauben als beim Postulat wird das subjektive Moment hervorgehoben. Glaube und Postulat sind nicht geboten, sondern freiwillig. Beide haben als inneres Merkmal die subjektive Gewissheit.

Aus dieser Vergleichung des Glaubens- und Postulatsbegriffes ersieht man, eine wie innige Verwandtschaft zwischen beiden Begriffen herrscht. Wir dürfen abschliessend das Verhältnis dahin statuieren, dass wir sagen: der Glaube fällt zusammen mit den Postulaten der praktischen Vernunft. Jener Satz aus der kleinen Schrift: „Was heisst, s. i. D. or.?“, in der, wie wir gesehen haben, Kant beide Begriffe gleichsetzt, hat also seine Richtigkeit. Somit ist die eingehende Betrachtung alles dessen, was mit dem Postulatsbegriff zusammenhängt und auf den ersten Blick als nicht direkt zur Untersuchung der Glaubenstheorie Kants gehörig erscheinen kann, gerechtfertigt.

V.

Der Glaubensbegriff Kants in der „Kritik der Urteilskraft“ (1790).

Die Kr. d. Urt. resp. die in ihr enthaltene Teleologie bedeutet für Kant „das Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen“ (Einl. S. 13), die Vereinigung des Gegensatzes zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen Naturbegriffen und Freiheitsbegriffen.

Für unsere Betrachtung sind vor allem die letzten Paragraphen der Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft heranzuziehen: Die blosse Physikotheologie (S. 329 ff.) kann, soweit sie auch getrieben werden mag, uns doch nichts von einem End-

zwecke der Schöpfung eröffnen, denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann ferner zwar den Begriff einer verständigen Weltursache rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen; sie kann nicht einmal die Einheit dieser verständigen Weltursache sicherstellen, noch viel weniger die moralischen Eigenschaften einer Gottheit ausmachen; sie bleibt immer nur eine physische Teleologie, ohne zur Theologie zu gelangen, d. h. ohne den Begriff eines allerrealsten Wesens als existierend nachweisen zu können.

Den Mangel der physischen Teleologie ergänzt die Ethikotheologie (S. 337 ff.). Die Ethikotheologie ist der Versuch, ob sich aus dem moralischen Zwecke vernünftiger Wesen in der Natur, der a priori erkannt werden kann, auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften schliessen lässt" (S. 330). Die ethische Betrachtung schafft uns den Begriff eines Endzweckes der Schöpfung, nämlich den Menschen als moralisches Wesen (S. 345). Sie gründet allererst eine Theologie. Das Urwesen denken wir uns als allwissend, allmächtig, allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig etc. (S. 340, vgl. Kr. d. pr. V. S. 167 u. 168). Diese Eigenschaften des Urwesens werden aus seiner Beziehung zum höchsten Gut entwickelt; es sind ausschliesslich moralische, gewonnen im Hinblick auf den moralischen Herrscher und Gesetzgeber.[1])

Auf S. 360 tritt neben den Gottesgedanken der Gedanke der Fortdauer unserer Existenz und zwar ziemlich unvermittelt. Auf S. 359 nämlich gibt Kant die Religionsdefinition und erörtert, dass für die Erkenntnis Gottes als moralischen Gesetzgebers die theoretische Erkenntnis desselben, wenn sie der praktischen vorausginge, die Religion unmoralisch und verkehrt machen würde. Nun folgt der Gedanke eines künftigen Lebens, mit dem Vorhergehenden allein dadurch verknüpft, dass das, was dort hinsichtlich des Verhältnisses der Reihenfolge von theoretischer und praktischer Erkenntnis in Ansehung des Gottesbegriffes konstatiert ist, durch das Beispiel des Verhältnisses der rationalen Psychologie zum praktischen Unsterblichkeitsglauben bekräftigt wird. Der Gottes- und Unsterblichkeitsgedanke steht hier also innerlich unverbunden nebeneinander.

---

1) Der fünfte Abschnitt des § 86 hat bei Goethe solches Gefallen hervorgerufen, dass er zu ihm die kurze, aber bezeichnende Randbemerkung „optime" machte (vgl. K. Vorländer „Goethes Verhältnis zu Kant in seiner histor. Entwicklung" in Vaihingers „Kantstudien" I, 1897, S. 91).

Vor allem wichtig für die Untersuchung der Kantischen Theorie vom Glauben in der Kr. d. Urt. sind die beiden letzten Paragraphen, die „von der Art des Fürwahrhaltens in einem teleologischen Beweise des Daseins Gottes“ und „von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben“ handeln.

Es gibt keinen Grad des theoretischen Fürwahrhaltens, der uns das Dasein Gottes begreiflich oder annehmbar machen könnte. Gott ist kein Gegenstand der Erfahrung noch einem Gegenstande der Erfahrung vergleichbar; darum ist sein Dasein weder durch einen logisch-strengen Vernunftschluss noch durch Analogie beweisbar. Gott ist nicht bedingt; darum darf sein Dasein auch nicht in bedingter Weise gelten; es gibt von dem Dasein Gottes weder eine wahrscheinliche Meinung noch einen hypothetischen Vernunftschluss (S. 363—367); denn auch die Hypothese verlangt noch, dass wenigstens die (in der Kr. d. pr. V. geforderte) Möglichkeit der zu erklärenden Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit) völlig gewiss sei. Ebensowenig gibt es von der Unsterblichkeit der Seele einen theoretischen Beweis, um auch nur den geringsten Grad des Fürwahrhaltens zu wirken (S. 367).

Der Begriff der Existenz Gottes und des Daseins einer unsterblichen Seele sind auf S. 367 durch „oder“ verbunden; beide Begriffe sind also auch hier koordiniert. Die Unsterblichkeitsidee ist neben die Idee des moralischen Weltschöpfers getreten, um den Unterschied von moralischem „Glauben“ (S. 368) und theoretischem Erkennen zu verdeutlichen und zu bekräftigen.

In dem „von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben“ handelnden Abschnitte rechnet Kant unter die „für uns (nach der subjektiven Beschaffenheit unserer Vorstellungskräfte)“ „erkennbaren Dinge“ dreierlei: „Sachen der Meinung“, „Tatsachen“ und „Glaubenssachen“ (S. 368).

Zu den Meinungssachen gehören nicht die Gegenstände der blossen Vernunftideen, da dieselben theoretisch keiner Erfahrung zugänglich sind, sondern Meinungssachen betreffen Gegenstände der Sinnenwelt, die aber nach dem blossen Grade unseres Erkenntnisvermögens für uns unerkennbar sind (S. 368). Meinungssache ist z. B., auf anderen Planeten vernünftige Bewohner anzunehmen; wir würden dies durch Erfahrung ausmachen können, wenn wir den Planeten ganz nahe kommen könnten.

Tatsachen sind Gegenstände für Begriffe, deren objektive Realität durch reine Vernunft oder durch Erfahrung vermittelst einer ihnen korrespondierenden Anschauung bewiesen werden kann. Hierher gehört unter anderem auch eine Vernunftidee, nämlich die Idee der Freiheit, „deren Realität als einer besonderen Art von Kausalität (von welcher der Begriff in theoretischem Betracht überschwenglich sein würde) sich durch praktische Gesetze der reinen Vernunft und diesen gemäss in wirklichen Handlungen, mithin in der Erfahrung, dartun lässt, — die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muss“ (S. 370). Somit stellt Kant die Idee der Freiheit auf gleiche Stufe mit den mathematischen Eigenschaften der Grössen in der Geometrie und mit den Dingen der Erfahrungswelt. Obiger Satz lehnt sich deutlich an den religionsphilosophischen Abschnitt der Kr. d. r. V. an, wo auf S. 608 und 609 die praktische Freiheit vor der praktischen Gewinnung der beiden religiös interessierten Ideen abgetan wurde. Ebenso kann man hier einen Satz aus der Vorrede zur Kr. d. pr. V. zum Vergleich heranziehen, wo die Freiheit als ein Faktum, das eines Beweises eigentlich nicht bedarf, hingestellt wird: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen Vernunft aus, und alle anderen Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit) schliessen sich nun an ihn an und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objektive Realität, d. i. die Möglichkeit derselben wird dadurch bewiesen, dass Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz. Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.“

Glaubenssachen (res fidei) drittens sind „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmässigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (es sei als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Gebrauch derselben überschwenglich sind (S. 370). Glaubenssachen sind zu unterscheiden von Glaubensartikeln. Glaubensartikel[1]) sind

1) Kant denkt jedenfalls an die kirchlichen „Glaubensartikel“, auf die man bei Gelegenheit, z. B. bei der Konfirmation verpflichtet werden kann

solche Glaubenssachen, zu deren Bekenntnis, innerem oder äusserem, man verpflichtet werden kann. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel, denn, da Glaubenssachen als solche sich nicht gleich den Tatsachen auf theoretische Beweise gründen können, so ist das Fürwahrhalten derselben frei und auch nur als ein solches freies (nicht durch Beweise erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität vereinbar (S. 370 und 371 Anm.). Gleichwohl gebraucht Kant gelegentlich den Ausdruck „Glaubensartikel“ im gewöhnlichen Sinne von „Glaubenssache“ (vgl. Fortschr. d. Metaphysik seit Leibn. u. Wolf“ Ha. VIII, 560).[1])

Glaubenssache ist einzig und allein das höchste durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt, dessen Begriff seiner objektiven Realität nach in keiner für uns möglichen Erfahrung bewiesen werden kann, aber als durch das Moralgesetz gebotene Wirkung von der praktischen reinen Vernunft als möglich angenommen werden muss, mitsamt den einzigen für uns denkbaren Bedingungen[2]) seiner Möglichkeit, nämlich dem Dasein Gottes und der Seelenunsterblichkeit. Da die Freiheit im Sinne der Autonomie als Tatsache bezeichnet ist, so tritt hier an ihre Stelle als Glaubenssache oder als Postulat das höchste Gut. Die schon oben charakterisierte Verbindung zwischen Dasein Gottes und Seelenunsterblichkeit ist nicht durch „oder“, sondern durch „und‘ hergestellt, da die Unsterblichkeitsidee mit Hilfe des auf den Glückseligkeitsgedanken gegründeten Begriffes vom höchsten Gut zu der moralischen Gottesidee in ein logisch begründetes Verhältnis tritt. Im weiteren Verlaufe der Untersuchung wird diese Veränderung festgehalten.

Nun müssen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugnis anderer lernen, glauben. Ein solches Fürwahrhalten auf das Zeugnis eines andern heisst der „historische Glaube“ (S. 371). Die Gegenstände eines historischen Glaubens sind darum doch nicht Glaubenssachen, sondern Tatsachen. Denn wenn ein Zeuge dem andern nachspricht, von dem er das gehört hat, was er aussagt, so muss doch einer von dieser Reihe Zeugen, nämlich der erste, den Gegenstand selbst aus der Erfahrung gekannt haben.

---

1) Vgl. oben S. 63.

2) Das Dasein Gottes und die Seelenunsterblichkeit bezeichnet Kant als die „Bedingungen“ des höchsten Gutes, dagegen die „Heiligkeit“ und „vollkommene Glückseligkeit“ als die „Elemente“ oder „Teile“ des höchsten Gutes (vgl. z. B. Kr. d. pr. V. S. 136 und 149).

Für diesen war also der Gegenstand eine Tatsache und sein Fürwahrhalten desselben eine Erkenntnis aus der Erfahrung. Gegenstände aber für solche Begriffe, von denen irgend jemand, wie z. B. in diesem Falle, durch die Erfahrung beweisen kann, dass sie einen Gegenstand haben, heissen nicht Glaubenssachen (weil sie etwa dieser oder jener nicht erfahren kann, sondern glauben muss), sondern Tatsachen.

Es muss auch möglich sein, durch den Weg des historischen Glaubens zum Wissen zu gelangen. Die Gegenstände der Geschichte und Geographie sind wenigstens von der Beschaffenheit, dass für uns unter gewissen Bedingungen eine Erfahrungserkenntnis derselben möglich ist. Da also von den Gegenständen des historischen Glaubens ein Wissen möglich war und noch möglich ist, so sind sie nicht Glaubenssachen, sondern Tatsachen.

Höchstes Gut, Gott, Unsterblichkeit können also allein Glaubenssachen sein; aber nicht als Gegenstände der blossen reinen spekulativen Vernunft; denn in Rücksicht auf eine mögliche Erkenntnis von jenen Gegenständen können wir nicht einmal sagen, dass sie wirkliche Gegenstände sind, müssen sie vielmehr als blosse Ideen betrachten. Dagegen ist der von uns zu bewirkende höchste Endzweck, das höchste Gut, wodurch wir allein würdig werden können, selbst Endzweck einer Schöpfung zu sein, eine Idee, die jeder für den höchsten (nicht bloss komparativen) Endzweck seines Handelns anerkennen muss. Dadurch wird nun auch der Gegenstand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenstand seines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorstellung zu sein. Da wir aber dennoch weder den Gegenstand noch das Dasein desselben erkennen können, so bleibt der Gegenstand immer eine Glaubenssache der reinen Vernunft. Zugleich sind aber auch Gott und Unsterblichkeit als die Ideen von Gegenständen, ohne welche wir Menschen uns das höchste Gut, das wir doch durch unseren freien Willen bewirken sollen, nicht als möglich denken können, solche Glaubenssachen (S. 371). Das Fürwahrhalten aber in diesen Glaubenssachen ist ein solches, das bloss zur Vollbringung unserer Pflicht dienen kann, d. i. ein moralischer Glaube (S. 371). Der moralische Glaube ist die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unserer Pflichten als Zweck gar nicht denkbar ist.

Wenn das oberste Prinzip aller Sittengesetze (das Sittengebot) ein Postulat ist, so wird die Möglichkeit des höchsten Objekts der

Sittengesetze, des höchsten Gutes, mithin auch die Bedingung, unter der wir diese Möglichkeit denken können, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit, dadurch zugleich postuliert. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit sind Postulate der praktischen Vernunft heisst: das Sittengesetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei seinen Handlungen zu haben, so zu handeln, als sei ein Gott und eine Unsterblichkeit. Nach dieser Maxime zu handeln, wird mit jenem obersten Grundsatze zugleich mitgeboten. Dadurch bekomme ich weder ein Wissen noch Meinen vom Dasein und der Beschaffenheit Gottes und der Unsterblichkeit, sondern ich werde bloss durch den Endzweck, den mir das Moralgesetz zu meiner Endabsicht macht, genötigt, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit in meine Maximen oder Regeln, nach denen ich handeln soll, aufzunehmen (S. 372).

Wäre es möglich, auf die Zwecke der Natur, die uns die physische Teleologie so reichlich aufzeigt, einen bestimmten Begriff von einer verständigen Weltursache zu gründen, so wäre das Dasein dieses Wesens doch nicht Glaubenssache, sondern bloss die unserer Vernunft angemessenste Meinung und Hypothese, da es nämlich nicht zum Zweck der Erfüllung meiner Pflicht, sondern nur zur Erklärung der Natur angenommen wird. Doch die physische Teleologie schafft in Wirklichkeit keinen Begriff von Gott; Gott kann nur als moralischer Welturheber bestimmt werden, denn dieser hat das höchste Gut zum obersten Endzweck, in welchem wir mitinbegriffen sind, wenn wir diesen seinen obersten Endzweck, dem Moralgesetze gehorchend, zu dem unsrigen machen.

Nun folgen eine Reihe von wichtigen Definitionen, zunächst vom Glauben als habitus: „Der Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, um der Verbindlichkeit zu demselben willen als wahr anzunehmen (obzwar die Möglichkeit desselben, aber ebensowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann)“ (S. 373 und 374). Die Anmerkung auf S. 373 und 374 definiert diesen Glauben noch weiter als „ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes, aber nicht als eine solche, die in demselben enthalten ist, sondern die

ich hineinlege, und zwar aus moralisch hinreichendem Grunde". Ist nämlich durch die Vernunft ein Endzweck geboten, so muss diese zugleich die Erreichbarkeit desselben, wenngleich ungewiss, versprechen und muss hiermit auch dem Fürwahrhalten der einzigen Bedingungen, unter denen unsere Vernunft sich diese Erreichbarkeit allein denken kann, sein Recht zugestehen.

Kant bemerkt hier, dass er den Begriff des Glaubens vom Christentum in die moralische Philosophie herübergenommen hat. Das christliche Wort fides (vgl. Hebr. 11, 1) ist „Treue und Glauben"; Treue, wenn der Vertrag gemacht ist; Glauben, wenn man ihn schliessen soll. „Nach der Analogie ist die praktische Vernunft gleichsam der Promittent, der Mensch der Promissarius, das erwartete Gute aus der Tat das Promissum" („Logik" Kants, herausg. von G. B. Jäsche, Ha. XIII, S. 69 Anm.).

Den Glauben schlechthin definiert Kant auf S. 374 als „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist (folglich auch nicht die der einzigen für uns denkbaren Bedingungen)". Weiter sagt Kant: „Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letzteren Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heissen müsste) ist ganz moralisch. Er ist ein freies Fürwahrhalten, nicht dessen, wozu dogmatische Beweise für die theoretisch bestimmende Urteilskraft anzutreffen sind, noch wozu wir uns verbunden halten, sondern dessen, was wir zum Behuf einer Absicht nach Gesetzen der Freiheit annehmen, aber doch nicht, wie etwa eine Meinung, ohne hinreichenden Grund, sondern als in der Vernunft (obwohl nur in Ansehung ihres praktischen Gebrauchs), für die Absicht derselben hinreichend gegründet; denn ohne ihn hat die moralische Denkungsart bei dem Verstoss gegen die Aufforderung der theoretischen Vernunft zum Beweise (der Möglichkeit des Objekts der Moralität) keine feste Beharrlichkeit, sondern schwankt zwischen praktischen Geboten und theoretischen Zweifeln" (S. 374).

Nach diesen eingehenden Definitionen der positiven Seite des Glaubensbegriffes wird das Glauben auch nach seiner negativen Seite erläutert. Kant unterscheidet hier zunächst zwischen ungläubisch und ungläubig sein. Ungläubisch sein heisst nach

Kant, „der Maxime nachhängen, Zeugnissen überhaupt nicht zu glauben" (S. 374). Ungläubig aber ist der, welcher jenen Vernunftideen alle Geltung abspricht, weil sich dieselben nicht wissenschaftlich beweisen lassen (S. 374). Der Ungläubige urteilt demnach dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube hebt die Geltung der sittlichen Grundsätze auf. Harmloser ist der Zweifelglaube, der den Zweifel fallen lassen und zur Gewissheit werden kann, sobald uns die höhere Berechtigung und Kraft der praktischen Beweisgründe einleuchtet.

Auf S. 375—377 schliesst Kant diesen Paragraphen mit einer kurzen methodischen Erörterung über den falschen und richtigen Weg, den man einschlagen kann, um die drei Aufgaben Gott, Freiheit und Seelenunsterblichkeit aufzulösen. Der Versuch, auf bloss theoretischem Wege Gott und Unsterblichkeit zu beweisen, musste fehlschlagen, da von dem Übersinnlichen auf diesem Wege (der Naturbegriffe) gar keine Erkenntnis möglich ist. Nur durch die Zugrundelegung des übersinnlichen Freiheitsbegriffes ist es möglich gewesen, den Stoff zur Erkenntnis des andern Übersinnlichen, des moralischen Endzweckes, d. i. des höchsten Gutes, und der Bedingungen seiner Ausführbarkeit, der Seelenunsterblichkeit und des Daseins Gottes, zu schaffen (S. 376).

Hier und noch ausgeprägter in der Schlussstelle auf S. 377 kehren die religionsphilosophischen Gedanken der Kr. d. pr. V. unverkennbar wieder. Die Idee der Freiheit setzt uns in den Besitz des Übersinnlichen in und ausser uns, auf welcher Grundlage dann, durch den Zwischenbegriff des höchsten Gutes, die Unsterblichkeits- und Gottesidee ihre Realisierung erfahren und in ihrer „Verknüpfung untereinander durch den Freiheitsbegriff" das Wesen der Religion ausmachen.

In der „allgemeinen Anmerkung zur Teleologie" (S. 377—391) kehren die Gedanken der Ethikotheologie wieder. Von diesen uns schon bekannten Gedanken steigert sich der Untersuchungsgang bis zur Religionsdefinition auf S. 385: Religion ist die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Religion ist nur dann möglich, wenn der Begriff Gottes als Weltherrschers zugleich mit dem Begriff Gottes als moralischen Gesetzgebers erreicht und verbunden ist. Die Kantische Religionsdefinition geht also ihrem innersten Gehalte nach auf teleologische und ethikotheologische Gedanken zurück. Sie passt nicht zu dem

Inhalte der Religion, sofern letzterer in einer Verbindung der drei Ideen oder Postulate Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bestehend gedacht ist, während sie nur auf das erste Postulat sich direkt bezieht. Der Inhalt der Kantischen Religionsbestimmung ist also reicher und umfassender als die Kantische Religionsdefinition.

Obiges sind die Gedanken, welche aus der Kritik der Urteilskraft für die Untersuchung der Kantischen Glaubenstheorie inbetracht kommen. Es ist von Interesse, in der folgenden kurzen Zusammenfassung dieses Ergebnis mit den aus der Kritik der reinen Vernunft gezogenen Resultaten zu vergleichen.

Vor allem wird in der Kr. d. Urt. betont, dass alle Beweisgründe theoretischer Art nicht imstande sind, das Dasein Gottes als wirklich darzutun. Ebenso ist für das Dasein der Seele als eines unsterblichen Geistes schlechterdings kein theoretischer Beweis möglich, um auch nur den mindesten Grad des Fürwahrhaltens zu bewirken. Wie verhält sich dazu aber der religionsphilosophische Abschnitt der Kr. d. r. V.? Hier liegt derselbe Widerspruch vor, den wir oben auf S. 68 Anm. 2 zwischen der Kr. d. pr. V. und dem religionsphilosophischen Abschnitte der Kr. d. r. V. zu konstatieren Gelegenheit fanden. Denn in der Kr. d. r. V. rechnet Kant zum doktrinalen Glauben, der doch auch ein theoretisches Fürwahrhalten und ein stärkeres als blosses Meinen ist, die Lehre vom Dasein Gottes und vom künftigen Leben[1]).

Ist auch, wie die Kr. d. Urt. darlegt, kein objektiv gültiger Beweis des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit möglich, so doch ein subjektiv praktischer der Möglichkeit jener Ideen auf Grund des Sittengesetzes.

Was Kant in der Kr. d. Urt. unter einer Meinungssache versteht, hat grosse Verwandtschaft mit dem „doktrinalen Glauben“ der Kr. d. r. V. Auf anderen Planeten Bewohner anzunehmen, ist Meinungssache und zugleich doktrinaler Glaube; aber als Meinungssachen bezeichnet Kant nicht die Gegenstände der Vernunftideen, während er zum „doktrinalen Glauben“ in der Kr. d. r. V. an jener Stelle Gott und ein künftiges Leben rechnet.

1) Jedenfalls ist der religionsphilosophische Abschnitt der Kr. d. r. V. zeitlich früher anzusetzen als der Hauptstock der „transscendentalen Dialektik“. Vielleicht ist darin der Grund obigen Widerspruches zu suchen. Auf die zeitliche Abfassung des religionsphilosophischen Abschnittes der Kr. d. r. V. kann hier nicht eingegangen werden. Ich verweise auf A. Schweitzer „Die Religionsphilosophie Kants“, Freiburg i. B. 1899, S. 67.

Tatsachen sind Gegenstände des Wissens. Dass Kant, wenn er auch die Idee der Freiheit zu den scibilia zählt, sich mit der Kr. d. r. V. und mit der Kr. d. pr. V. in Harmonie befindet, ist schon hervorgehoben.

Glaubenssachen sind das höchste Gut, Gott und Unsterblichkeit. Das Fürwahrhalten in Glaubenssachen ist der „moralische Glaube“ der Kr. d. r. V. Dieser Ausdruck kehrt auch in der Kr. d. Urt. auf S. 371 wieder.

Die Reihe der Definitionen auf S. 373—375 der Kr. d. Urt. ist wichtig. Der Glaube als habitus wird bezeichnet als „moralische Denkungsart der Vernunft“, als „beharrlicher Grundsatz des Gemüts“, dann noch als „Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes“ und zwar alles hinsichtlich des Fürwahrhaltens der zwei theoretisch unerkennbaren Bedingungen der Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes. Auch den „Glauben (schlechthin so genannt)“ definiert Kant als ein Vertrauen, nämlich zu der Erreichung des höchsten Endzweckes, dessen Möglichkeit mit ihren beiden Bedingungen sich unserem Wissen entzieht. So ist der Glaube in diesem prägnanten Sinne durch und durch moralisch, deshalb auch subjektiv, ein freies praktisches Fürwahrhalten.

Auch die negative Seite des Glaubens wird berücksichtigt. Der Unterschied zwischen ungläubisch und ungläubig hat sich in dem heutigen Sprachgebrauche verwischt. Der „dogmatische Unglaube“ stützt sich auf den Mangel an wissenschaftlicher Begründung der Ideen; er ist derselbe wie jener „der Moralität widerstreitende“ Unglaube, der „jederzeit gar sehr dogmatisch ist“ (Kr. d. r. V. Vorr. zur 2. Aufl., S. 26). Der „Zweifelglaube“, bisher noch nicht erwähnt, kann in ein überwiegendes praktisches Fürwahrhalten verwandelt werden. Das Wort „Zweifelglaube“ ist nicht glücklich gebildet, weil zweifeln und glauben sich eigentlich aufheben.

Die Gedanken der „allgemeinen Anmerkung zur Teleologie“ sind für uns von nur geringem Interesse. Sie fallen in den Plan der Ethikotheologie und behandeln das Verhältnis der physischen zur moralischen Teleologie, bis der Gedankengang seinen Höhepunkt in der zweiten Religionsdefinition erreicht (vgl. oben S. 80).

VI.
Der Glaubensbegriff Kants in der Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793).

1.
Übergang.

Zwischen dem Erscheinen der Kr. d. Urt. (1790) und dem der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. (1793) liegen drei kleinere Schriften (Ha. VI, 1—93). Die erste derselben mit dem Titel „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" (1790) führt wider Erwarten den Glaubensbegriff nicht ein, obwohl die Erörterung über die Unmöglichkeit übersinnlicher Erkenntnis (S. 23 ff.) oder über den „Dogmatismus der Metaphysik" (S. 44) Gelegenheit dazu geboten hätte.

Der zweite Aufsatz „Über Schwärmerei und die Mittel dagegen" (1790) gab keine Veranlassung dazu. Der Glaubensbegriff in der dritten kleinen Schrift: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" (1791) bildet schon den Übergang zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Unter einer Theodicee, so heisst es in jener Schrift, versteht man „die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt" (S. 77). Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwürfe auftreten, sind genau wie auf S. 157 der Kr. d. pr. V. dreierlei Art: Gott ist 1. der heilige Gesetzgeber (Schöpfer) im Gegensatz zu dem moralisch Bösen in der Welt; 2. der gütige Regierer (Erhalter) im Kontraste mit den zahllosen Übeln und Schmerzen der vernünftigen Weltwesen; 3. der gerechte Richter im Vergleich mit dem Übelstande, den das Missverhältnis zwischen der Straflosigkeit der Lasterhaften und ihren Verbrechen in der Welt zu zeigen scheint (S. 79). Diese drei Eigenschaften zusammen machen den moralischen Begriff von Gott aus, wie er der Religion zu Grunde liegt (S. 79 Anm.; vgl. Kr. d. pr. V. S. 157 Anm.).

Alle bisherige Theodicee konnte nicht die moralische Weisheit in der Weltregierung gegen die Zweifel, die aus dem aufsteigen, was die Erfahrung an dieser Welt zu erkennen gibt, rechtfertigen;

sie konnte aber auch nicht das Gegenteil beweisen (S. 85). Ja, Kant beweist, dass „unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei" (vgl. S. 85 f.).[1])

Alle Theodicee soll eigentlich „Auslegung der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kundmacht" (S. 86). Als solche kann sie „doktrinal" einerseits und anderseits „authentisch"-praktisch sein. Kants Erörterung über diese letzte, an dem Beispiel des alttestamentlichen Hiob verdeutlichte Art schliesst mit den Worten: Durch seine fromme Gesinnung (Hiob XVII, 5, 6) bewies Hiob, „dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete, in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauterer und ächter Art, d. i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels gründet."

Wie uns in der Schrift „Was heisst, s. i. D. or.?" (1786) schon ein wichtiger Gedanke der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. (vgl. Ha. IV, 348) begegnete, so hier ein zweiter, der zur philosophischen Religionslehre überleitet: nur der Glaube, der aus der Moralität entspringt, gründet die Religion „des guten Lebenswandels"; nur dieser Glaube ist lauter und echt und schliesst deshalb jene äussere kirchliche Religion „der Gunstbewerbung" aus. Erst muss nach Kant die moralische Gesinnung da sein, dann kommt der Glaube, nicht umgekehrt.

Die Theodicee, so fügt Kant in der „Schlussanmerkung" (S. 89—93) hinzu, hat es nicht sowohl mit einer wissenschaftlichen Aufgabe als vielmehr mit einer „Glaubenssache" zu tun (S. 89). Das „Haupterfordernis in Glaubenssachen" ist die „Aufrichtigkeit" oder „Wahrhaftigkeit" (S. 90.). Wie man vor einem menschlichen Gerichtshofe die Wahrhaftigkeit äusserer Aussagen

1) Es ist bemerkenswert, dass Kant aus seiner früheren dogmatischen Sicherheit hinsichtlich einer Theodicee nicht durch das Erdbeben von Lissabon aufgeschreckt wurde (vgl. seine Schriften über die Erderschütterungen Ha. I, 401 ff. und den „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" Ha. II, 35 ff.). Die Unmöglichkeit einer Theodicee ist für Kant vielmehr eine selbstverständliche Folge seiner kritischen Philosophie, wie aus der oben behandelten Schrift zur Genüge hervorgeht. Vgl. Lütgert „Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755" (Beitr. z. Förderung christl. Theol., herausg. von Schlatter u. Cremer. V. Jahrg. 1901, Heft 3, S. 1 ff.; vgl. bes. S. 40).

durch einen Eid bekräftigt, so soll man sich hier in seinem eigenen Innern fragen: „getraust du dir wohl, bei allem, was dir teuer und heilig ist, dich für die Wahrheit eines Glaubenssatzes zu verbürgen?“ (S. 91 Anm.). Das gilt noch mehr von „Glaubensbekenntnissen“, deren Quelle historisch ist. Da diese anderen Menschen als Vorschriften auferlegt werden, so würde die Unlauterkeit und geheuchelte Überzeugung sich auf mehr Menschen fortsetzen und die Schuld dessen, der sich für Anderer Gewissen gleichsam verbürgt, um so grösser sein (S. 91 Anm.).

Auch die Forderung der „Wahrhaftigkeit“ in „Glaubenssachen“ ist ein Gedanke, der schon zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V. gehört; denn in dieser wird oft betont, dass der „moralische Glaube“ Überzeugung und nicht Heuchelei, wie z. B. der „Kirchenglaube“, in sich berge. Der Ausdruck „Glaubenssache“ auf S. 89 ist inhaltlich nicht derselbe wie auf S. 370 der Kr. d. Urt. Bezieht er sich in der Kr. d. Urteilskraft unter anderem auf das Dasein Gottes, so hier auf das theoretische Unvermögen der Vernunft, das Verhältnis der Erfahrungswelt zur höchsten Weisheit einzusehen. Bei den historischen „Glaubensbekenntnissen“ denkt Kant jedenfalls an die Dogmen der christlichen Kirche. Der Ausdruck „Glaubensbekenntnis“ entspricht dem Begriff eines „Glaubensartikels“, wie er auf S. 370 der Kr. d. Urt. vom Begriff einer „Glaubenssache“ geschieden wird. „Glaubensbekenntnis“ sowohl als „Glaubensartikel“ schliessen die Möglichkeit ein, dass man auf sie verpflichtet werden kann.

2.
Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft enthält die Darstellung des Vernunftglaubens in seinem Verhältnis zum Kirchenglauben. Sie enthält vier Aufsätze mit je einer Anmerkung am Schluss derselben. Kant will seinen Versuch so angesehen wissen, als habe er zunächst den rationalen Glauben philosophisch konstruiert und demnächst die „biblische Theologie“ nur zur Bestätigung und Erläuterung herangezogen. In Wirklichkeit hat er den gleichsam für andere offen gelassenen Versuch, „von irgend einer dafür gehaltenen Offenbarung auszugehen“ und den Übergang zum reinen Vernunftglauben zu suchen, in umfassender Weise selbst unternommen.

Der religionsphilosophische Aufbau der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. findet auf S. 104 seinen Abschluss. Drei Ideen müssen auf Grund der Tatsache des Sittengesetzes als praktisch notwendig angenommen werden: die Idee der vollendeten moralischen Persönlichkeit (S. 63); diese führt, da sie sich nur in der moralischen Gemeinschaft entwickeln kann, zur Idee einer die gesamte Menschheit umfassenden sittlichen Gemeinschaft, welche sich als Reich Gottes, als das höchste Gut darstellt; diese ist wieder nur möglich durch Annahme der praktischen Realität einer höchsten moralischen Persönlichkeit, Gottes als des moralischen Gesetzgebers und Richters. Die Idee der Unsterblichkeit ist ausgefallen, weil ihr sittliches Interesse zum Ausdruck kommt in den beiden ersten Ideen, die zusammen ein Ganzes ausmachen, da die moralische Persönlichkeit nur in der sittlichen Gemeinschaft entsteht und sich verwirklicht.

Diese Resultate werden auf S. 104ff. mit den historischen Grössen, die ihnen entsprechen, verbunden. So wird auf S. 107ff. zwischen dem „Kirchenglauben" einerseits und dem „Vernunftglauben" anderseits unterschieden. Der Vernunftglaube heisst auch „reiner Religionsglaube", da ihn sein praktischer Wert religiös macht; rein heisst er, weil ihm nichts Empirisches oder aus der Erfahrung Abgeleitetes beigemischt ist, z. B. Aussprüche der Offenbarung. Der Kirchenglaube wird auch, da er ein Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen ist, „Offenbarungsglaube" und, da die Offenbarung als historisches Faktum betrachtet wird, auch „historischer Glaube" und, insofern die Gegenstände dieses historischen Glaubens nicht moralische Gesetze, sondern göttliche Statute sind, „statutarischer Glaube" genannt.

Der Kirchenglaube gründet sich auf Offenbarung und ist historisch, der reine Religionsglaube auf Vernunft und ist moralisch. Während der Inhalt, die sittlichen Gesetze, bei beiden derselbe sein kann, ist die Form verschieden. Der Kirchenglaube betrachtet die Sittengesetze für göttliche Offenbarungen und deshalb für absolut verbindliche Pflichten, der Religionsglaube für absolut verbindliche Pflichten und deshalb für göttlich. Das statutarische Element fehlt dem Religionsglauben. Sobald dieses im Kirchenglauben als die Hauptsache angesehen wird, entsteht der scharfe Gegensatz zwischen reinem Religions- und statutarischem Glauben.

Das „dritte Stück“ der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. ist für uns von grossem Interesse. Bevor wir aber zur Betrachtung desselben schreiten, sind noch einige Gedanken aus dem ersten und zweiten Stück hervorzuheben.

Zunächst müssen wir auf die dem ersten Stück angeschlossene „Allgemeine Anmerkung“ (S. 55 und 56) einen Blick werfen. Es ist hier die Rede vom Glauben an göttliche Gnadenwirkungen, der sich auf die angebliche Unmöglichkeit der menschlichen Selbstbesserung gründet. Er grenzt an die moralische Religion an, ohne ihr wesentlich anzugehören, ist also ein „Parergon“. Die moralische Religion schliesst den Glauben an göttliche Gnadenwirkungen nicht geradezu aus, nur darf dieser nicht die Hauptsache sein; sie glaubt an die Wiedergeburt und an die Möglichkeit der Selbstbesserung des Menschen und verwirft jeden Glauben, der eine Besserung des Menschen ohne die Bedingung der Wiedergeburt und der eigenen inneren Umwandlung für möglich hält. Jener Glaube an Gnadenwirkungen, der die Möglichkeit der Wiedergeburt und der menschlichen Selbstbesserung aufhebt, ist praktisch tot und theoretisch eine leere Schwärmerei.

Im zweiten Stück der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. erfahren wir zunächst, was es heisst: an Christus glauben. An Christus glauben bedeutet, das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit in sich verwirklichen zu wollen. Dieser Glaube ist lediglich praktisch und, da er das Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels in sich schliesst, seligmachend (S. 62 und 63). Enthält dieser Glaube etwas, was unsere Nachfolge unmöglich macht, so verliert er seine praktische Bedeutung und damit seinen religiösen Wert. So ist der Glaube an den Sohn Gottes als Wundertäter ohne jeden praktischen und religiösen Wert. Wer Wunder zur Beglaubigung verlangt, bekennt hierdurch seinen moralischen Unglauben, den Mangel des Glaubens an die Tugend (S. 64). Nur der Glaube an den Sohn Gottes als sittliches Ideal, und zwar an ein solches, das keine übernatürlichen Züge erfordert, hat praktisch-religiösen Wert. Diesem sittlichen Vorbilde sollen wir gleichkommen, und wir können es, weil wir sollen (S. 63).

In der diesem zweiten Stück der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. angeschlossenen Anmerkung lässt sich Kant über den Wunderglauben aus, der ein zweites „Parergon“ bildet und ausserhalb

der Grenzen der blossen Vernunft liegt. Er gehört deshalb überhaupt nicht zum rein moralischen Glauben; vielmehr „verrät es einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden" (S. 89). In den Anfängen der reinen moralischen Religion ist der Wunderglaube noch erklärlich als Überbleibsel einer Religion des blossen Kultus und der Observanzen zur Einführung der neuen Religion. Der Wunderglaube als Glaube an eine überatürliche, historische Begebenheit widerspricht den Erfahrungsgesetzen (vgl. S. 212); wenn es Wunder gibt, dann gibt es keine Naturgesetze. Im praktischen Leben hält niemand Wunder für möglich, die Beschränkung auf die Vergangenheit und auf seltene Fälle aber dient nicht dazu, unseren Glauben an Wunder zu bestärken. Der Glaube an Wunder kann nur ein „reflektierender" (S. 55) sein, d. i. eine Maxime der Beurteilung, die Möglichkeit der Wunder unentschieden zu lassen, sie aber niemals unseren Vernunfterklärungen oder den Massregeln unserer Handlungen zu Grunde zu legen. Er kann aber kein „dogmatischer Glaube" (S. 55) sein, d. i. eine theoretische Behauptung oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntnis von ihm, bestimmen will. Der dogmatische Glaube ist bei übersinnlichen Gegenständen überhaupt unaufrichtig und vermessen.

Das dritte Stück der philosophischen Religionslehre beginnt nun mit der These: Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal vom Offenbarungsglauben aus. Die nähere Ausführung folgt. Eigentlich ist der reine Religionsglaube der, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann, weil er allgemein überzeugend ist, während der historische Glaube, der sich auf Tatsachen gründet, seinen Einfluss nur so weit ausbreiten kann, als die Nachrichten gelangen können; denn wenn ich Fakta glauben soll, so muss ich in solchen Zeiten und an solchen Orten leben, die mich nicht hindern, sondern mir es vielmehr möglich machen, diese Fakta nicht nur zu erfahren, sondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurteilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewisse Kenntnisse haben muss. Dennoch ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur

schuld, dass auf den reinen Religionsglauben allein sich keine Kirche gründen lässt; es bedarf in Wirklichkeit der Hinzufügung eines göttlichen Ursprung beanspruchenden, statutarischen Geschichtsglaubens.

Religion besteht darin, dass wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen. Der Mensch, bloss als Mensch betrachtet, soll Gott eine rein moralische Verehrung zu teil werden lassen, denn während der statutarische Offenbarungsglaube keine allgemeine Verbindlichkeit hat, da er nicht an jeden Menschen gelangen kann, kann jedermann die reinen moralischen Gesetze aus seiner eigenen Vernunft entwickeln. Die Verehrung Gottes von seiten einer Kirche bedarf dagegen in ihren Anfängen eines auf Offenbarung gegründeten historischen Kirchenglaubens; denn eine Kirche, als Vereinigung vieler Menschen unter moralischen Gesetzen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung, d. h. einer gewissen Form, welche auf Bedingungen beruht, die aus der Erfahrung entspringen, und die folglich an sich zufällig und mannigfaltig (nicht bloss eine einzige) ist, mithin nicht ohne göttliche statutarische Gesetze erkannt werden kann. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einer Kirche natürlicherweise dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienste geweihte Gebäude) waren eher als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen). Ebenso waren Priester (geweihte Verwalter frommer Gebräuche) eher als Geistliche (Lehrer der rein moralischen Religion). Der Kirchenglaube soll aber sein Ziel im reinen Religionsglauben finden.

Soll der Offenbarungsglaube, auf den sich die sichtbare Kirche gründet, unverfälscht bleiben, so muss er ein Schriftglaube sein; mündliche Fortpflanzung würde seinen ursprünglichen Inhalt verändern. Die Sprüche der Schrift geben die Richtschnur für diesen Glauben ab.

Da es nur Eine wahre, d. i. moralische Religion gibt, aber vielerlei Arten des historischen Glaubens, so soll man vom jüdischen, christlichen etc. Glauben, nicht aber von jüdischer, christlicher etc. Religion sprechen. Aus demselben Grunde gibt es keine Religions-, sondern Glaubensstreitigkeiten.

Erkennt jemand den besonderen Kirchen- oder Schriftglauben einer Kirche nicht an, so wird er von ihr ein Ungläubiger ge-

nannt; wer nur im Nichtwesentlichen vom Schriftglauben abweicht, heisst ein Irrgläubiger; wer in den Hauptstücken des Glaubens anderer Ansicht ist, wird als Ketzer bezeichnet. Die angemasste, alleinige Rechtgläubigkeit der Theologen im Punkte des Kirchenglaubens heisst Orthodoxie, deren strenge Form die despotische, und deren milde Form die liberale Orthodoxie ist. Eine sichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, heisst eine katholische, diejenige, welche sich gegen solche Ansprüche anderer verwahrt, eine protestantische Kirche.

Wie soll nun die Schrift, auf welcher der Schriftglaube beruht, richtig ausgelegt werden? Das ist die Frage von S. 115 ff.

Der berufene Interpret ist der reine Religionsglaube (S. 115 ff.). Die uns zu Händen gekommene Offenbarung muss durchgängig im Sinne des praktisch-moralischen Glaubens gedeutet werden. Alles in den Offenbarungsschriften muss mit den moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung gebracht werden, auch da, wo der buchstäbliche Sinn ein anderer ist und eine moralische Deutung gewaltsam erscheint. Die Bibel muss nach der Moral ausgelegt werden, nicht umgekehrt; und weil das Erste möglich ist, so gilt dem Königsberger Weisen die Bibel als die rechte Urkunde. Ein blosser Geschichtsglaube hat keinen moralischen Wert, ist „tot an ihm selber". Die moralische Deutung ist nun zwar religiös und moralisch wertvoll, ja die untrügliche authentische Erklärungsart der Schrift, denn sie entspricht dem Willen Gottes, aber nicht auf „Schriftgelehrsamkeit" (S. 119) gegründet.

Neben der Vernunftreligion gibt es deshalb noch einen andern, aber untergeordneten Ausleger des Kirchenglaubens: den Schriftgelehrten. Der Kirchenglaube ist nämlich Volksglaube (S. 119), d. i. ein Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, und fordert deshalb Schriftgelehrsamkeit, die sich auf Beurkundung und Auslegung der Heiligen Schrift erstreckt. Während der reine Religionsglaube als Ausleger des Kirchenglaubens allein authentisch und für alle Welt gültig ist, ist die Schriftgelehrsamkeit als Ausleger des Kirchenglaubens nur doktrinal, um den Kirchenglauben für ein gewisses Volk zu einer gewissen Zeit in ein bestimmtes, sich beständig erhaltendes System zu verwandeln. Nicht zu ändern ist es, dass der historische Glaube endlich ein blosser Glaube an Schriftgelehrte und ihre Einsicht wird, ein Mangel, der aber wieder durch die öffentliche Denkfreiheit gut gemacht wird.

Keinen Anspruch auf Schriftauslegung kann unser Gefühl machen, da es individuell und deshalb untauglich zur Erforschung der Wahrheit ist.

Diesen Auseinandersetzungen folgt auf S. 122 ff. eine solche über den allmählichen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschatt des reinen Religions- oder Vernunftglaubens als der Annäherung des Reiches Gottes. Während der historische Kirchenglaube, so führt Kant aus, nur partikuläre Gültigkeit hat und mit dem Merkmal der Zufälligkeit verknüpft ist, ist der reine Religions- oder Vernunftglaube notwendig, allgemein und der einzige, der die wahre Kirche auszeichnet. Der Kirchenglaube stellt sich als streitende, der Religionsglaube als triumphierende Kirche dar; die Grundlage der ersteren ist historische Offenbarung, die der letzteren die blosse Vernunft. „Man nennt den Glauben jedes Einzelnen, der die moralische Empfänglichkeit (Würdigkeit) mit sich führt, ewig glückselig zu sein, den seligmachenden Glauben. Dieser kann also auch nur ein einziger sein und bei aller Verschiedenheit des Kirchenglaubens doch in jedem angetroffen werden, in welchem er, sich auf sein Ziel, den reinen Religionsglauben, beziehend, praktisch ist" (S. 122). Der Offenbarungsglaube ist dagegen ein Fron- und Lohnglaube (fides mercenaria, servilis), da er durch moralisch wertlose gottesdienstliche Handlungen von Gott einen Lohn erhofft, ist also wohl zu unterscheiden von dem wahrhaft seligmachenden Glauben. Kirchenglaube und reiner Religionsglaube sind also einander entgegengesetzt. Nur der Inhalt, nicht die Form, ist gleich bei beiden: das Streben nach Seligkeit.

Der seligmachende Glaube „enthält zwei Bedingungen seiner Hoffnung auf Seligkeit": den „Glauben an eine Genugthuung (Bezahlung für unsere Schuld, Erlösung, Versöhnung mit Gott)" und „den Glauben, in einem ferner zu führenden guten Lebenswandel [infolge der Wiedergeburt] Gott wohlgefällig werden zu können" (S. 123). Die stellvertretende Genugtuung beruht auf der göttlichen Gnade, unsere eigene Wiedergeburt in der menschlichen Freiheit (S. 123). Beide Bedingungen sind in ihrer Bedeutung sehr verschieden; die erste bringt den Kirchenglauben, die zweite den Vernunftglauben zum Ausdruck; aber sie gehören doch notwendig zusammen und machen nur Einen Glauben, den wahrhaft seligmachenden Glauben, aus.[1]) Aber trotzdem erhebt sich nun

1) Sonderbar ist, dass Kant den Glauben an eine stellvertretende Genugtuung, der doch ein „Kirchenglaube" ist, als die eine Bedingung des „selig-

eine grosse Schwierigkeit. Es fragt sich nämlich: Welche Bedingung geht in dieser notwendigen Verknüpfung der anderen voraus? Entweder gründet sich der Glaube an die Wiedergeburt auf den Glauben an die stellvertretende Genugtuung, oder es beruht umgekehrt der historische Kirchenglaube an die stellvertretende Genugtuung auf dem vernünftigen Religionsglauben an die sittliche Wiedergeburt. Doch wie die Sache liegt, ist weder das Eine noch das Andere möglich (S. 124 u. 125). So ergibt sich eine Antinomie zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Die Auflösung derselben entscheidet, ob der historische (Kirchen)glaube ein wesentliches Stück des seligmachenden Glaubens ist, oder ob er als blosses Leitmittel in den reinen Religionsglauben übergehen kann. Der Glaube an die Wiedergeburt als Grund der Seligkeit ist bloss praktisch und gibt keine Erklärung der Erlösung; der Glaube an die stellvertretende Genugtuung ist bloss theoretisch und gibt keine Verwirklichung der Erlösung. Beide Glaubensrichtungen sind völlig entgegengesetzt. Die erste kann in ausschliesslicher Betonung der menschlichen Pflicht, aber in Gleichgültigkeit gegen alle Offenbarung auf „naturalistischen Unglauben“ (S. 126), die zweite in ausschliesslicher Betonung der göttlichen Gnade, aber in Vernachlässigung des sittlichen Lebenswandels, auf „gottesdienstlichen Aberglauben“ hinauslaufen.

Die Antinomie zwischen dem Prinzip der stellvertretenden Genugtuung und dem der Wiedergeburt ist aber doch zuletzt nur scheinbar, wie Kant auf S. 127 zeigt, wo er sich mit dem rationalisierten Begriff des seligmachenden Glaubens abmüht: „Der lebendige Glaube an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit (den Sohn Gottes) an sich selbst ist auf eine moralische Vernunftidee bezogen, sofern diese uns nicht allein zur Richtschnur, sondern auch zur Triebfeder dient, und also einerlei, ob

---

machenden Glaubens“ bezeichnet; sonst ist seine Ansicht die, dass der moralische Vernunftglaube der „einzige, der die wahre Kirche auszeichnet“ (S. 122), also auch der einzig seligmachende Glaube ist. Ein wirklicher Widerspruch liegt jedoch nicht vor; denn da der Abschnitt (S. 122 ff.) von dem „allmähligen Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“ handelt, so ist der Glaube an die stellvertretende Genugtuung gewissermassen nur provisorisch die eine Bedingung des seligmachenden Glaubens genannt; er hat die Bestimmung, allmählich in den „reinen Religionsglauben“ überzugehen.

ich von ihm als rationalem Glauben oder vom Prinzip des guten Lebenswandels anfange. Dagegen ist der Glaube an ebendasselbe Urbild in der Erscheinung (an den Gottmenschen) als empirischer (historischer) Glaube nicht einerlei mit dem Prinzip des guten Lebenswandels (welches ganz rational sein muss), und es wäre ganz etwas anderes, von einem solchen anfangen und daraus den guten Lebenswandel ableiten zu wollen“ (S. 127). Der rationale Glaube an das Urbild der Menschheit in Gott ist also zugleich der praktische Glaube an unser eigenes sittliches Vorbild. So ist der theoretische Glaube, und ein solcher ist ja der Glaube an die stellvertretende Genugtuung (S. 125 f.), und der praktische Glaube an die Wiedergeburt zur Erlangung der Seligkeit ein und derselbe.

Ein scheinbarer Widerstreit entsteht erst, wenn der Glaube an den Sohn Gottes zum Glauben an die empirische und historische Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden wird, also aufhört, rational zu sein. Scheinbar ist der Widerstreit, denn „in der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unserer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem letzteren unterlegen (weil, soviel sich an seinem Beispiel wahrnehmen lässt, er jenem gemäss befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens, und ein solcher Glaube ist einerlei mit dem Prinzip eines Gott wohlgefälligen Lebenswandels“ (S. 127). Es ist also der historische Glaube bedingt durch den rationalen, der dem praktischen gleich ist. Alle drei bilden in dem eben entwickelten Sinne Einen Glauben, so dass die Antinomie sich hierin auflöst. Macht man den Geschichtsglauben an die empirische Erscheinung des Sohnes Gottes in der Welt zur Bedingung des alleinseligmachenden Glaubens, so dass das eine Glaubensprinzip empirisch und das andere rational ist, so entspinnt sich ein ewiger Streit um das Glaubensprinzip. Ein bloss empirischer und historischer Glaube hat den Glauben an „Expiationen“ zur Folge, aber der Glaube, dass sich der Mensch durch äussere Handlungen entsündigen könne, ist moralisch wertlos. Würde man den bloss historischen Glauben sich so vorstellen, dass er den ganzen Menschen von Grund aus zu bessern vermag, so müsste er unmittelbar vom Himmel eingegeben, so müsste die Moral des Menschen Ratschluss Gottes sein, was aber der menschlichen Vernunft widerstrebt. Alle Religion muss vielmehr von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen

Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werden, so dass reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrscht nach dem Schriftwort „damit Gott sei alles in allem". Wenn auch nur das Prinzip des allmählichen Überganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion und so zu einem ethischen Staate auf Erden allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefasst hat, obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in grauer Ferne liegt, so hat doch schon das Schriftwort seine Richtigkeit, welches besagt, „dass das Reich Gottes zu uns gekommen sei". Es wird also nicht gesagt, dass man dem Kirchenglauben den Dienst aufsagen oder ihn befehden soll. Es kann dem Kirchenglauben sein nützlicher Einfluss als eines Vehikels erhalten und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluss auf den Begriff der eigentlichen, moralischen Religion abgenommen werden, so dass der Friede unter den Anhängern beider Glaubensarten erhalten bleibt, bis schliesslich jedermann so weit aufgeklärt ist, dass er den „erniedrigenden Zwangsglauben" gegen die Form eines freien Glaubens vertauschen kann.

Um das Ende der sittlichen Entwicklung zu erfassen, überschreitet Kant in obiger Auseinandersetzung nicht das Feld der Erfahrung, sondern lässt die moralische Menschheit ihre sittliche Arbeit im Diesseits vollbringen.

Die Untersuchung Kants wendet sich auf S. 133—147 der „historischen Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden" zu.

Nur der Kirchenglaube lässt sich historisch vorstellen; der reine Religionsglaube ist unveränderlich und also kein Gegenstand der äusseren geschichtlichen Erfahrung. Die Kirchengeschichte besteht darin, dass man den Kirchenglauben nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form mit dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Sie stellt sich dar als eine Erzählung von dem beständigen Kampfe zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben; denn der Mensch ist beständig geneigt, den Kirchenglauben als Geschichtsglauben oben anzusetzen, während der reine Religionsglaube den Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbesserndem Glauben zukommt, nie aufgibt.

Die Kirchengeschichte kann nicht vom jüdischen Glauben ausgehen. Das [vorchristliche] Judentum, in seiner Reinigkeit genommen, ist überhaupt keine Religions-, sondern eine Staatsverfassung; sein Glaube ist politisch. Gott wird bloss als weltlicher Regent verehrt, der über und an das Gewissen keinen Anspruch macht. Alle Gebote, auch die zehn, betreffen bloss äussere Handlungen. Alle Belohnung oder Bestrafung wird auf solche eingeschränkt, welche im Diesseits dem Menschen zugeteilt werden kann; es fehlt in der jüdischen Gesetzgebung also der Glaube an ein künftiges Leben, mithin ein Religionsglaube überhaupt. Schliesslich ist der jüdische Glaube nicht universal, sondern schliesst die ganze Menschheit von seiner Gemeinschaft aus. Wir können daher die allgemeine Kirchengeschichte, sofern sie ein System ausmachen soll, nicht anders als vom Ursprunge des Christentums anfangen.

Der christliche Glaube ist universal und infolgedessen gänzlich verschieden vom jüdischen, keine Fortsetzung, sondern völlige Umwandlung der jüdischen Religion. Im Gegensatz zur Aufklärungszeit, welche Judentum und Christentum als möglichst verwandt darzustellen pflegt, behauptet Kant, dass sie nichts miteinander gemein haben.

Christus, der Lehrer des Evangeliums, so charakterisiert Kant die christliche Religion weiter, kündigte sich als einen vom Himmel Gesandten an, erklärte den „Frohnglauben“ (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen Glauben dagegen für den alleinseligmachenden. Die christliche Lehre, als bloss zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig, kann den Wunderglauben entbehren; ihr werden aber in der Heiligen Schrift viele Wunder beigesellt, die einen Geschichtsglauben fordern, der durch gelehrte Beurkundung und Exegese gesichert werden kann. Der reine Vernunftglaube dagegen bedarf einer solchen Beurkundung nicht, sondern beweist sich selbst. Das Entstehen der Schriftgelehrsamkeit bezeichnet den Punkt, wo aus dem Geschichtsglauben ein statutarischer Wunder- und Kirchenglaube wird. Die Geschichte des Christentums weist um so mehr Irrungen und erbitterte Kämpfe auf, je mehr sie sich diesem Glauben zuwandte. Ihr Ziel ist aber, über diesen allmählich hinauszuwachsen und den reinen Religionsglauben zur höchsten Entfaltung zu bringen, um davon eine kontinuierliche Annäherung der allgemeinen Kirche zu erwarten,

welche das Reich Gottes auf Erden ausmacht. Für die beste Zeit der ganzen Kirchengeschichte hält Kant seine eigene Zeit.

Aus der sich an das dritte Stück der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. anschliessenden Anmerkung, die zum Gegenstand ihrer Erörterung den christlichen Mysterienglauben oder Dogmenglauben hat, ist folgendes hervorzuheben. Das Charakteristikum des Mysteriums ist, dass es 1. etwas Heiliges, d. i. ein moralischer Gegenstand, 2. nicht mitteilbar ist. Nicht apriori und objektiv, sondern nur durch das „Subjektive unserer moralischen Anlage" können wir ausmachen, ob es heilige Geheimnisse gibt (S. 149). In der Moral kann es kein heiliges Geheimnis geben, sondern nur in Ansehung dessen, was über unsere Kraft geht und deshalb nur Gott tun kann (S. 150 Anm.). Was die Verwirklichung der Idee des höchsten Gutes anbetrifft, so kennt der Mensch hierbei seine moralische Pflicht ganz genau; schwierig dagegen ist die Frage, ob und was Gott als moralischer Weltherrscher tue zur Verwirklichung des höchsten Gutes, das der Mensch nicht allein realisieren kann (S. 150 u. 151). Was Gott für uns als moralisches Wesen ist, das zu wissen, ist ein Bedürfnis unserer praktischen Vernunft (S. 151). Diesem Bedürfnisse gemäss ist nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott 1. als heiligen Gesetzgeber, 2. als Erhalter des Menschengeschlechts, als gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben, 3. als gerechten Richter (S. 151)[1]. Dieser Glaube an die Trinität, d. h. die im Oberhaupte des sittlichen Staates vereinigten drei moralischen Qualitäten oder Gewalten, enthält kein Geheimnis, denn die Trinität ist in praktischer Hinsicht ein Vernunftglaube; nur in theoretischer Hinsicht ist sie ein unfassbares Mysterium (S. 154). Das dreifache Glaubenssymbol drückt die ganze moralische Religion aus, die ohne diese Unterscheidung Gefahr läuft, in einen anthropomorphistischen Fronglauben auszuarten (S. 153 u. 154). Der Glaube an die Trinität „als Erweiterung der theoretischen Erkenntnis von der göttlichen Natur würde nur das Bekenntnis zu einem den Menschen ganz unverständlichen, und, wenn sie es zu verstehen meinen, anthropomorphistischen Symbol eines Kirchenglaubens sein, wodurch für die sittliche Besserung nicht das Mindeste ausgerichtet würde" (S. 154). „Nur das, was man zwar in praktischer Beziehung ganz wohl verstehen und einsehen

1) Vgl. oben S. 67 und 83.

kann, in theoretischer Absicht aber (zur Bestimmung der Natur, des Objekts an sich) alle unsere Begriffe übersteigt, ist Geheimnis (in einer Beziehung) und kann doch (in einer anderen) geoffenbart werden" (S. 154). Das Mysterium der Trinität lässt sich in „drei uns durch unsere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimnisse" einteilen, in das der Berufung, der Genugtuung und der Erwählung (S. 154 und 155).[1]) Das theoretische Bekenntnis des Glaubens an die göttliche Natur in ihrer dreifachen Qualität gehört übrigens „zur blossen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von anderen aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden" (S. 160).

Wir entnehmen nun noch dem letzten Stück der philosophischen Religionslehre, das „vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips" (S. 161 ff.) handelt, die für unsere Untersuchung inbetracht kommenden Abschnitte.

Die reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube, so ist Kants Gedankengang, hat alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern; nur sind dies nicht gesetzliche Diener (Beamte) einer sichtbaren Kirche (S. 163). Jedes Glied einer unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von Gott als dem höchsten Gesetzgeber seine Befehle. Beamte einer auf statutarischen Gesetzen errichteten Kirche können wir nur insofern als berechtigt ansehen, als sie ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf ihren letzten Zweck, auf einen öffentlichen Religionsglauben, richten, also das Historische des Kirchenglaubens mit der Zeit entbehren lernen. Jene schlechten Diener der Kirche, welche auf dieses Ziel gar keine Rücksicht nehmen und die Anhänglichkeit an den historischen und statutarischen Teil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, machen sich des Afterdienstes der Kirche schuldig (S. 163).

Die Annahme der Grundsätze einer Religion heisst der Glaube, fides sacra (S. 175). Der christliche Glaube ist einerseits reiner Vernunft-, anderseits ein Offenbarungsglaube (fides statutaria). Der erste kann nun als ein von jedem frei angenommener (fides elicita), der zweite als ein gebotener Glaube (fides imperata) be-

---

1) Die Dreiheit: Berufung, Genugtuung und Erwählung ist nicht eine von der oben (S. 96) konstruierten Trinität grundverschiedene. Vielmehr entspricht die Berufung der Eigenschaft Gottes als heiligen Gesetzgebers, die Genugtuung der Eigenschaft Gottes als Erhalters des Menschengeschlechtes, als gütigen Regierers und moralischen Versorgers, die Erwählung der Eigenschaft Gottes als gerechten Richters (vgl. S. 154—156 der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.).

trachtet werden. Gründet sich die christliche Lehre auf Tatsachen, so heisst sie nicht mehr die christliche Religion, sondern der christliche Glaube. Historischer Glaube und moralischer Vernunftglaube sind untrennbar in der christlichen Kirche. Der Vernunftglaube kann nicht vom historischen Glauben getrennt werden, weil der christliche Glaube ein Religionsglaube ist; der historische nicht von dem Vernunftglauben, weil der christliche Glaube ein „gelehrter Glaube“ (S. 176) ist. Der christliche Glaube als „gelehrter Glaube“ stützt sich auf Geschichte und ist wegen der ihm zu Grunde liegenden Gelehrsamkeit nicht ein an sich freier und von Einsicht hinlänglicher theoretischer Beweisgründe abgeleiteter Glaube (fides elicita). Soll er auch für Ungelehrte gelten, so ist er nicht bloss ein gebotener, sondern auch ein dem Gebot blind gehorchender Glaube (fides servilis). Soll nun nicht die grosse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, so muss die allgemeine Menschenvernunft in der christlichen Glaubenslehre für das oberste Prinzip angesehen, die Offenbarungslehre aber, die der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, als blosses, aber wertvolles Mittel gepflegt werden, um der ersteren Verständlichkeit, Ausbreitung und Beharrlichkeit zu verleihen (S. 177). Wo der Offenbarungsglaube aber für das erstere Prinzip gehalten wird, treibt man einen die moralische Ordnung umkehrenden Afterdienst.

Über „den Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion“ spricht der zweite Teil des vierten Stücks der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. (S. 180 ff.). Alles, meint Kant hier, was ausser dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können meint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist blosser „Religionswahn“ und „Afterdienst“ (S. 184). Durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u. s. w. Gott wohlgefällig werden zu wollen, ist ein abergläubischer Wahn, denn diese Handlungen kann jeder Mensch tun, ohne darum gut zu sein (S. 188). Solchem Religionswahn wird vorgebeugt, wenn der Kirchenglaube neben den statutarischen Sätzen, die er zunächst nicht ganz entbehren kann, doch zugleich ein Prinzip in sich enthält, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel herbeizuführen (S. 189), oder wenn man in dem dem Tempeldienst und Kirchendienst zu Grunde liegenden Geschichtsglauben die symbolische Darstellung als das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens zu sehen anfängt (S. 190). Der

ausschliesslich statutarische Glaube wird zwar bei den verschiedenen Völkern in verschiedener Art gepflegt, aber das Prinzip dieses Glaubens ist immer dasselbe: ein den Menschen nicht bessernder Fronglaube (S. 190). Handlungen, die keinen moralischen Wert haben, sind Gott nur wohlgefällig, wenn sie auf den moralischen Dienst Gottes abzielen (S. 192). Sind die auferlegten Observanzen auch noch so gering, es liegt ihnen immer, wenn sie für unbedingt notwendig erklärt werden, ein „Fetischglaube“ zu Grunde (S. 195). Dieser ist eine Überredung, dass etwas, was weder nach Natur- noch nach moralischen Vernunftgesetzen irgend etwas bewirken kann, doch dadurch allein schon das Gewünschte bewirken werde, dass man nur fest an solches Wirken glaubt und dann mit diesem Glauben gewisse Förmlichkeiten verbindet (S. 211). Einen Geschichtsglauben für die oberste Bedingung eines allgemeinen und alleinseligmachenden Glaubens anzunehmen, ist schon deshalb widersinnig, weil er unendlich vielen Streitigkeiten unterworfen ist. Dagegen mit einem moralischen Glauben anzufangen, ist schon deshalb zu empfehlen, weil das unbedingt gebietende Moralgesetz für sich allein auf den Glauben an Gott als moralischen Gesetzgeber und mithin auf einen reinen Religionsglauben führt, der selbst dem Ungebildetsten verständlich ist (S. 197).

Der Glaube an Gnadenmittel (Beten, Kirchengehen, Taufe und Kommunion), von dem die letzte „allgemeine Anmerkung“ (S. 207 ff.) spricht, ist ebenso wie der Glaube an Wunder[1]) und an Geheimnisse[2]) ein Wahnglaube; es ist der Wahn, durch den

1) Über das „Gebet“ und das „Wunder“ vgl. die „Sieben kleinen Aufsätze aus den Jahren 1788—1791“. Ha. IV, S. 500 ff., 505 f.; vgl. oben S. 53 u. 54.

2) Der „Glaube an Geheimnisse“ wird auf S. 212 bezeichnet als ein „Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nötig, aufnehmen zu müssen“; er ist also ein „Wahnglaube“. Damit setzt sich Kant in offenbaren Widerspruch zu der „Allgemeinen Anmerkung“ des dritten Stückes (S. 148 ff.), in welcher er z. B. den Glauben an jene drei uns durch unsere Vernunft geoffenbarten, theoretisch aber undurchdringlichen Geheimnisse der Berufung, Genugtuung und Erwählung für kritisch erlaubt hält (vgl. S. 154—156). Es scheint nun kaum denkbar zu sein, dass Kant erst durch zwölf Druckseiten hindurch (S. 148—160) sich mit den heiligen Geheimnissen auseinandersetzt, ohne sich irgendwie ablehnend dagegen zu verhalten, dann ganz überraschend auf S. 212 in einem Satze, der nur die Zusammenfassung der „Allgemeinen Anmerkung“ S. 148—160 bilden soll, den Glauben an Geheimnisse für einen „Wahnglauben“ erklären kann. Lässt sich dieser Wider-

Gebrauch blosser Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimnis ist, nämlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (S. 212).

Noch ein Wort über die Wirkung des Glaubens auf den Charakter der Völker. Der Glaube in seiner verschiedenen Art gibt dem Charakter der Völker mit der Zeit ein bestimmtes Gepräge (S. 200). Der jüdische Glaube zog seinen Anhängern den Vorwurf des Menschenhasses zu, da die jüdischen Observanzen eine Absonderung von anderen Völkern verlangten. Der muhammedanische Glaube findet seine Bestätigung in der Unterjochung der Völker und unterscheidet sich daher durch Stolz. Dem hinduischen Glauben liegt eine übel verstandene Demut zu Grunde; sein Charakter ist daher Kleinmütigkeit. Der christliche Glaube hatte den Grundsatz einer durch eine Kraft von oben zu erwartenden Frömmigkeit und kündigte daher eine abhängige, knechtische Gemütsart an. Angebliche „unmittelbare Beschäftigung mit Gott" nämlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen als Übung der Frömmigkeit, ist Andächtelei, die alsdann zum Frondienst gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzutut, und muss folglich eine knechtische Gemütsart hervorbringen.

So haben wir auch die Gedanken Kants über den Glauben aus seinem vierten grossen Hauptwerke aneinandergereiht. Dasselbe führt uns eine Reihe neuer Arten des „Glaubens" vor Augen, aber meist solche, gegen die Kant sich ablehnend verhält. Kant kennzeichnet in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. vor allem den Kirchenglauben einerseits und den moralischen Vernunftglauben anderseits. Die Hauptkennzeichen des ersten sind

---

spruch nicht auf irgend eine Weise auflösen? Mir scheint die einzig mögliche Lösung folgende zu sein. Die „Geheimnisse" der „Allgemeinen Anmerkung" zum dritten Stück sind zwar theoretisch undurchdringlich und gerade deshalb Geheimnisse, „in praktischer Beziehung aber wohl zu verstehen und einzusehen" (S. 154); ihnen ist also jedenfalls ein eventueller praktischer Nutzen nicht abzusprechen. Kant hat daher keinen Grund, sich gegen diese Geheimnisse zu wenden. Unter den „Geheimnissen" auf S. 212 versteht Kant dagegen jedenfalls solche, die sowohl in theoretischer als praktischer Beziehung Geheimnisse und demgemäss auch von keinem praktisch-moralischen Werte sind. Daher ist es ein Wahn, diese Geheimnisse „doch unter unsere Vernunftbegriffe, als zu unserem moralischen Besten nötig, aufnehmen zu müssen", und der Glaube an sie ein „Wahnglaube".

folgende: Er ist der Inbegriff bloss statutarischer Glaubenssätze, also ein statutarischer Glaube; in seiner Eigenschaft als historischer Offenbarungsglaube konstituiert er allemal eine Kirche; er ist Mittel zur Ausbreitung des reinen Religionsglaubens; er hat nur partikuläre Gültigkeit und verpflichtet deshalb nicht allgemein; er gründet sich auf eine heilige Schrift, ist deshalb ein Schriftglaube; er findet seine höchste Auslegung durch den reinen Religionsglauben;[1]) er hat also nur Wert, wenn er auf die Moral hinzielt; an und für sich ist er moralisch wertlos; für sich allein darf er deshalb auch nicht als ein seligmachender Glaube betrachtet werden, ist an und für sich vielmehr ein erniedrigender Zwangsglaube, ein sogenannter Fron- und Lohnglaube, ja ein Fetischglaube; behufs Beurkundung und Auslegung erfordert er Schriftgelehrsamkeit, ist also auch ein gelehrter Glaube; er teilt sich in verschiedene Glaubensarten und trägt daher allein die Schuld an den blutigen Kämpfen, die die Kirchengeschichte aufweist; ausserdem liegt er in beständigem Kampfe mit dem moralischen Glauben um die Vorherrschaft im Menschen; er ist ein gebotener, kein freier Glaube; schliesslich begreift er dreierlei Wahnglauben in sich: den Glauben an Wunder, an Geheimnisse und Gnadenmittel.

Den reinen moralischen Vernunftglauben, der dem Kirchenglauben innerlich unvermittelt gegenübersteht, kennen wir schon aus den drei ersten Hauptwerken Kants. Was über den reinen Religionsglauben in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. gesagt wird, vervollständigt das Bild desselben. Der reine moralische Vernunftglaube ist der Inbegriff moralischer Glaubenssätze; er baut sich auf dem Moralgesetz auf und bezieht sich auf die Idee der vollendeten moralischen Persönlichkeit und der vollendeten sittlichen Gemeinschaft und auf die Idee Gottes als des moralischen Gesetzgebers und Richters; er allein überzeugt, bessert und verpflichtet allgemein; er ist der alleinseligmachende Glaube; er bedarf allerdings der Verbindung mit einem statutarischen Geschichtsglauben, um auf ihn eine Kirche gründen zu können; die Kirche muss aber in der definitiven Alleinherrschaft des Vernunftglaubens das letze Ziel sehen, um auf diese Weise das Reich Gottes herbeizuführen; denn der Vernunftglaube ist ja die unumgängliche Bedingung der einen, wahren, moralischen Religion, ist deshalb ein notwendiger, nicht zufälliger Glaube; er bedarf keiner Beurkundung, sondern beweist sich selbst.

1) Vgl. oben S. 52.

VII.
Der Glaubensbegriff Kants in den Schriften aus den Jahren 1793—1800.

1.

„Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793).

In dieser kleinen Abhandlung heisst es unter anderem: Das unbedingte Pflichtgebot führt den Menschen dazu, „auf das höchste in der Welt mögliche Gut (die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit auch verbundene, allgemeine, jener gemässe Glückseligkeit) nach allem Vermögen hinzuwirken; welches, da es zwar von einer, aber nicht von beiden Seiten zusammengenommen, in unserer Gewalt ist, der Vernunft den Glauben an einen moralischen Weltbeherrscher und an ein künftiges Leben in praktischer Absicht abnötigt: Nicht als ob unter der Voraussetzung beider der allgemeine Pflichtbegriff allererst „Halt und Festigkeit“, d. i. einen sicheren Grund und die erforderliche Stärke einer Triebfeder, sondern damit er nur an jenem Ideal der reinen Vernunft auch ein Objekt bekomme“ (VI, 310).

Obiger „Glaube“ ist der Glaubensbegriff der drei Kritiken, vor allem der Kr. d. pr. V., nämlich der auf dem Boden des höchsten Gutes erwachsene moralische Vernunftglaube. Inhaltlich bezieht er sich auf zwei Gegenstände, auf Gott als „moralischen Weltbeherrscher“ und auf „ein künftiges Leben.“

2.

Das Ende aller Dinge (1794).

Das Ende aller Dinge oder den jüngsten Tag denken sich die Menschen meist als einen von Schrecknissen begleiteten Vorgang (VI, 364). Kant ist anderer Meinung. Er sieht, dass die Sittlichkeit gerade in seinem Zeitalter im Vergleich zu allen früheren grosse Fortschritte gemacht hat.[1]) Auf Grund dieser speziellen Erfahrung und auf Grund der allgemeinen Voraussetzung, dass die überrasch fortschreitende „Kultur“ von der stetig sich fortentwickelnden Moralität dereinst überholt werden wird, meint er, die Hoffnung nähren zu können, „dass der jüngste Tag eher mit einer Eliasfahrt als mit einer der Rotte Korah ähnlichen Höllenfahrt eintreten dürfte“ (S. 364). „Allein“, fährt Kant fort,

---

1) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 142; vgl. oben S. 96.

„dieser heroische Glaube an die Tugend scheint doch, subjektiv, keinen so allgemeinkräftigen Einfluss auf die Gemüter zur Bekehrung zu haben, als der an einen mit Schrecken begleiteten Auftritt, der vor den letzten Dingen als vorhergehend gedacht wird“ (S. 364).

Der „Glaube an die Tugend“ ist uns unter diesem Namen schon auf S. 64 der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. begegnet. Beidemal bedeutet er die Annahme einer Verwirklichung der Sittlichkeit durch die Menschen. Begrifflich gehören beide zum „moralischen Glauben“.

Auf S. 368 ff. ist die Rede von dem „widernatürlichen (verkehrten) Ende aller Dinge, welches von uns selbst dadurch, dass wir den Endzweck missverstehen, herbeigeführt wird“ (S. 365). Die Torheit der Menschen im Gebrauch solcher Mittel zu ihren Zwecken, die diesen gerade zuwider sind, muss ausgeglichen werden durch die göttliche Weisheit d. i. die „praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge, dem höchsten Gut, völlig entsprechenden Massregeln“ (S. 368). Man mag nun „so schwergläubig sein, wie man will, so muss man doch, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen, nach aller menschlichen Weisheit, (die, wenn sie ihren Namen verdienen soll, lediglich auf das Moralische gehen muss,) genommenen Mitteln mit Gewissheit vorauszusehen, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will“ (S. 369).

Der Glaube, praktischer Natur, bezieht sich hier speziell auf die göttliche (moralische) Weisheit, insofern sie die richtigen Mittel zur Erreichung des Endzweckes an die Hand gibt. Der Ausdruck „schwergläubig“ ist ein in unserem heutigen Sprachgebrauch nicht mehr gangbarer Begriff. Im Gegensatz zu dem „Leichtgläubigen“, der es beim Glauben mit den Gründen desselben nicht genau nimmt, ist der „Schwergläubige“ ein solcher, der dabei mit grosser Strenge zu Werke geht.

3.

„Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ (1796).

Der hier erwähnte „blinde Glaube“ (VI, 470 Anm.) steht begrifflich und inhaltlich auf derselben Stufe wie der „gemeine

Glaube“ auf S. 215 der Kr. d. r. V.; beide bedeuten ein zum Glauben Geneigtsein, ohne nach den Gründen desselben zu fragen; gegen beide verhält Kant sich ablehnend.

Auf S. 472 weist Kant auf die Erörterung über das „Wissen, Glauben und Meinen“, jene „drei Stufen des Fürwahrhaltens“, zurück.[1]) Zu diesen wolle fälschlicherweise die jüngste Philosophie eine neue Stufe hinzufügen, „die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Vorempfindung (praevisio sensitiva) dessen sein soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Übersinnlichen“ (VI, 473). Über den Glaubensbegriff, die mittlere der drei wirklichen Stufen des Fürwahrhaltens, lässt sich Kant bei dieser Gelegenheit in einer besonderen Anmerkung (VI, 472—473) aus. Kant unterscheidet in dieser Anmerkung den „theoretischen“ und „praktisch-moralischen“ Glauben an das Übersinnliche. Im Sinne der Kr. d. Urt. (S. 363—367),[2]) aber im Widerspruch mit dem „doktrinalen Glauben“ der Kr. d. r. V.[3]) verurteilt Kant jeden theoretischen Glauben an das Übersinnliche. Weder den Ausdruck der Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit noch den des „Glaubens“ kann man in theoretischer Beziehung auf einen übersinnlichen Gegenstand anwenden; denn die Gründe für diese Anwendung enthalten kein „partiales Wissen“, keinen „Teil der Erkenntnis des Objekts, worüber geurteilt wird“ (VI, 473). Dasselbe gilt von dem Glauben an eines andern Zeugnis, sofern dies etwas Übersinnliches betreffen soll. „In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden“ (VI, 473). Der gebotene moralische Endzweck oder das höchste Gut ist, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers durch unsere Kräfte allein unausführbar. An einen Weltherrscher aber „moralisch-praktisch glauben, heisst nicht, seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Endzweck zu verstehen, Aufklärung, und zu bewirken, Triebfedern bekomme; denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objektiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 622; vgl. oben S. 36 und 37.
2) Vgl. oben S. 74.
3) Vgl. oben S. 39—41.

jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre“ (VI, 473).

Die Gedanken dieser Anmerkung sind ganz bekannte. Formell ist die schroffe Gegenüberstellung des „theoretischen“ und „praktischen“ Glaubens hervorzuheben. Diese ist uns bisher wohl dem Gedanken, aber nicht dem Ausdruck nach vor Augen getreten. Vom „theoretischen“ Glauben will Kant nichts mehr wissen, obwohl er, wie schon bemerkt, in der Kr. d. r. V. mit grosser Wärme das Recht des „doktrinalen Glaubens verteidigt.[1])

4.

„Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie“ (1796).

Ein beharrlicher Friedenszustand in der Philosophie wird durch den Dogmatismus, Skepticismus und den Moderatismus, der „in der subjektiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint“, unmöglich gemacht (VI, 491—492). Aussicht auf einen ewigen Frieden unter den Philosophen eröffnet erst die kritische Philosophie, indem sie hinsichtlich der übersinnlichen Gegenstände die Ohnmacht der theoretischen Beweise und die Stärke der praktischen Gründe klarlegt (S. 492 und 493). Als übersinnliche Gegenstände bezeichnet Kant auf S. 494 die bekannten drei: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit. Die kritische Philosophie baut auf der Grundlage des Freiheitsbegriffes und des von der Freiheit abstammenden kategorischen Imperativs zwei „Postulate der moralisch-praktischen Vernunft“ auf: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele (S. 492 und 495). Der Postulatsbegriff wird definiert als „ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postuliert also nicht Sachen oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjekts“ (S. 495 Anm.).

Diese Definition stimmt mit der der Kr. d. pr. V. (vgl. besonders S. 158 und Vorr. S. 10 und 11 Anm.) überein. Ebenso fällt der Aufbau der beiden Postulate auf dem Freiheitsbegriffe völlig in den Plan der Kr. d. pr. V.

---

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 624 und 625; vgl. oben S. 39—41, dagegen S. 68 und S. 81.

5.

„Der Streit der Facultäten“ (1798).

Aus dem Streit der Facultäten kommt für unsere Untersuchung nur der Abschnitt in Frage, der betitelt ist: „Anhang einer Erläuterung des Streits der Facultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen“ (S. 52—97).

Die in Frage kommenden Gedanken dieses Abschnittes sind folgende. Der rationalen Theologie liegt der Vernunftglaube, der positiven Theologie der statutarische Kirchenglaube zu Grunde. Der positive (biblische) Theologe ist der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht; der Philosoph ist dagegen der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, der auf inneren Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. Jenem ist die Religion fälschlicherweise der Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, diesem der Inbegriff unserer sittlichen Pflichten als göttlicher Gebote. Es gibt nur Eine wahre Vernunftreligion, aber viele Glaubensarten an göttliche Offenbarung und ihre statutarischen Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen. Das in der Bibel enthaltene Christentum birgt als Kanon den Religionsglauben in sich, daneben als blosses Vehikel desselben den Kirchenglauben. Dieser wird deshalb bei Nennung des Religionsglaubens gewöhnlich mitverstanden.

Die Auslegung der Schrift hat ihre Schwierigkeiten. Über das Prinzip der Auslegung muss der biblische Theologe mit dem rationalen in Streit geraten (S. 54). Der erste richtet sein Augenmerk auf die theoretische biblische Erkenntnis und zieht den letzten in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphilosophieren. Der rationale Theologe sieht mehr aufs Praktische, mehr auf Religion als auf den Kirchenglauben, und beschuldigt den biblischen Theologen, dass er durch seine Offenbarungslehren den Endzweck des Christentums, der als innere Religion moralisch sein muss und auf der Vernunft beruht, aus den Augen schaffe. Als philosophische Grundsätze der Schriftauslegung sind folgende anzusehen: Was in der Schrift Übervernünftiges gelehrt oder erzählt wird, darf man rein moralisch erklären, das Widervernünftige muss man so erklären (S. 55). Der moralische Vernunftglaube ist der höchste Ausleger der Schrift. Der Glaube an Schriftlehren,

deren Kenntnis uns hat offenbart werden müssen, ist an sich kein Verdienst (S. 58).

Unter Glaubenssätzen versteht man nicht, was geglaubt werden soll, sondern das, was in praktischer Absicht anzunehmen möglich und zweckmässig, wenn auch nicht erweislich ist, mithin etwas, was nur geglaubt werden kann (S. 59).[1]

Das blosse theoretische Fürwahrhalten ohne moralischen Untergrund ist kein Stück der Religion, da es weder einen besseren Menschen macht noch beweist, und ein durch Furcht oder Hoffnung aufgedrungener Glaube ist der Religion zuwider (S. 59). Der Spruch „wer da glaubt und getauft wird, wird selig etc." sieht den Offenbarungsglauben nicht allein als an sich verdienstlich an, sondern erhebt ihn auch über moralisch gute Werke; dieser Spruch und alle gleicher Art müssen so ausgelegt werden, als ob nur der moralische Glaube damit gemeint sei. Dieselben Sprüche können gleichwohl als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden, der aber nicht für an sich selbst seligmachend gehalten werden darf, sondern nur die Bestimmung in sich trägt, in den von ihm eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (S. 59). Der Kirchenglaube steht unter dem Schutze der Regierung und darf deshalb nicht angegriffen oder ganz ausser acht gelassen werden. Sache des Predigers ist es aber, davor zu warnen, dem Kirchenglauben eine für sich bestehende Heiligkeit beizulegen. Wo das eigene Tun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen Gewissen nicht zulangt, da darf die Vernunft allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit gläubig annehmen (S. 61). Der Glaube an diese Ergänzung ist seligmachend, weil der Mensch dadurch allein zum gottwohlgefälligen Lebenswandel als der einzigen Bedingung der Hoffnung auf Seligkeit Mut fassen kann. — Während beim Kirchenglauben nur soviel verlangt wird einzusehen, dass die Lehre nicht unmöglich ist, wird beim Religionsglauben Überzeugung von der Wahrheit erfordert (S. 64).

---

1) Die „Glaubenssätze" sind also identisch mit den „Glaubenssachen" der Kr. d. Urt. (S. 370), aber zu unterscheiden von den „Glaubensartikeln" (Kr. d. Urt. S. 370 Anm.), „wenn man unter den letzteren solche Glaubenssachen versteht, zu deren Bekenntnis (innerem oder äusserem) man verpflichtet werden kann: dergleichen also die natürliche Theologie nicht enthält."

Was das Sektenwesen (S. 66 ff.) anbetrifft, so kann es in der wahren, allgemeinen und notwendigen Religion keine Sekten geben, wohl aber im Kirchenglauben, wenn dieser statt für das Vehikel für einen Artikel der Religion gehalten wird. In Glaubenssachen können wir als Einteilungsprinzip entweder Religion oder Superstition oder Heidentum nehmen (S. 67). Bekenner der ersteren sind Gläubige, des zweiten Ungläubige. Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in die Moralität setzt, Heidentum derjenige, der es nicht darein setzt. Der Kirchenglaube ist statutarisch, zufällig und auf Offenbarung beruhend, der reine Religionsglaube moralisch, notwendig und a priori erkennbar. Sollte man im Religionsglauben doch Sekten antreffen, so erklärt sich das daraus, dass etwas, was dem Kirchenglauben angehört, für ein notwendiges Stück der Religion gehalten wird. Der Kirchenglaube ist, so lange er nicht durch den reinen Religionsglauben geläutert ist, eine Quelle unendlich vieler Sekten in Glaubenssachen. Um bestimmt anzugeben, worin diese Läuterung besteht, scheint Kant der zum Gebrauch schicklichste Probierstein folgender Satz zu sein: ein jeder Kirchenglaube, sofern er bloss statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgibt, hat eine gewisse Beimischung von Heidentum. Diese Beimischung kann soweit gehen, dass die ganze Religion in einen blossen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Gesetze ausgibt und dann „bares Heidentum" (S. 68) wird. Die heidnischen Lehren können dabei doch göttliche Offenbarungen sein. Die kirchliche Autorität, nach einem statutarischen Kirchenglauben selig zu sprechen oder zu verdammen, heisst das Pfaffentum (S. 69). Von dem Augenblicke an, wo der Kirchenglaube autoritativ wird und nicht mehr durch den Religionsglauben berichtigt wird, hebt das Sektenwesen an (S. 69). Separatisten, Schisma, Synkretisten sind Folgen des Kirchenglaubens. Das sind Kirchensekten, aber keine Religionssekten. Der religiöse Glaube ist seiner Natur nach allgemein und darum über das Sektenwesen erhaben. Aber trotzdem sind Religionssekten möglich, wenn nämlich die Aufgabe der Religion rein moralisch d. h. übersinnlich und die Lösung derselben mystisch d. h. übernatürlich gefasst wird. Der mystische Glaube steht dem Kirchenglauben des „Orthodoxismus" entgegen, denn er legt den Schwerpunkt der Erlösung in das menschliche Herz und verhält sich ablehnend gegen alle Formen der kirchlichen Orthodoxie. Man unterscheidet zwei Arten der Mystik,

eine negative, die Spener-Franckesche, und eine positive, die mährisch-Zinzendorfsche Glaubensrichtung. Das sind die beiden einzigen möglichen Sektenunterschiede der Religion. Der reine Religionsglaube steht im Widerspruche sowohl mit einem „seelenlosen Orthodoxismus“ als mit einem „vernunfttötenden Mysticismus“ (S. 79). Die Bibel birgt von allen Offenbarungsurkunden allein den reinen moralischen Glauben in sich. Deshalb ist die reine Religion auch ein moralischer Bibelglaube, nicht ein historischer, denn dieser ist tot an sich selbst, und es ist Aberglaube, den Geschichtsglauben für seligmachend zu halten.[1])

Blicken wir auf die aus dem Streit der Facultäten zusammengestellten Gedanken zurück, so fällt vor allem die Verwandtschaft mit denen aus der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. in die Augen. Der Streit der Facultäten bringt zur Kantischen Glaubenstheorie fast keine Gedanken, die nicht schon in letzterer Schrift enthalten wären. Durch den verschiedenen Gesichtspunkt beider Schriften erfahren die Gedanken bloss eine andere Beleuchtung. Neu ist vor allem, was vom Sektenwesen und im Anschluss hieran vom „mystischen Glauben“ gesagt wird. Auch die Bezeichnung des moralischen Glaubens als (moralischen) Bibel-

1) Über die Stellung Kants zum mystischen Glauben d. h. zum Gefühls- und Ahnungsglauben höre man den Zeitgenossen und Freund Kants, Reinh. Bernh. Jachmann (1767—1843): „Will man den Kantischen Ausdrücken z. B. praktische Vernunft, Vernunftglaube, moralische Schriftdeutung u. a. m. nicht absichtlich einen andern Sinn unterlegen, als der Verfasser sich dabei dachte, und das aus Gefühlen herleiten, was er einzig und allein auf Vernunft gründete, so wird man auch weder in den Schriften noch in dem Leben Kants irgend etwas Mystisches entdecken. Kant hat sich hierüber auch gegen mich ganz unverhohlen erklärt und versichert, dass keines seiner Worte mystisch gedeutet werden müsse, dass er nie einen mystischen Sinn damit verbinde, und dass er nichts weniger als ein Freund mystischer Gefühle sei“ (vgl. R. Hoar „Ein unaufgeklärtes Moment in der kantischen Philosophie“. Philos. Monatsh. von Natorp XXIX. 1893. S. 278—291). Was „der Streit der Facultäten“ hierüber zur Aufklärung bringt, ist der Gedanke, dass Kant zwar die Betonung des Moralischen mit der Mystik gemein hat, dem Irrationalen derselben aber kühl gegenübersteht. Gegen den letzten Gedanken ist kein durchschlagender Beweis, dass in dem Streit der Facultäten die Bemerkung von Willmans mit zum Abdruck gelangt ist: „Mit einem Worte, diese Leute [d. h. die Mystiker] würden (verzeihen Sie mir den Ausdruck) wahre Kantianer sein, wenn sie Philosophen wären“ (S. 97). Diese Bemerkung findet sich in einem Briefe, den Willmans samt seiner Dissertation „De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam“ (1797) Kant übersandte, und den Kant in den Streit der Facultäten aufgenommen hat.

glaubens taucht erst jetzt auf; denn die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. spricht mehr allgemein von heiligen Schriften.

Da auch die vor dem Streit der Facultäten untersuchten kleinen Schriften vom Jahre 1793 an das Wesen des Kantischen Glaubensbegriffes durch keinen besonders wichtigen Gedanken ergänzen, so bezeichnen die unter Abschnitt VII behandelten Schriften der Jahre 1793—1800 in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Gedankenfortschritt. Sie stehen vielmehr im grossen und ganzen auf dem Standpunkt der drei „Kritiken" und vor allem auf dem der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.

VIII.

Der Glaubensbegriff Kants in seinen nicht von ihm selbst veröffentlichten Schriften.

1.

Die im Jahre 1800 von G. B. Jäsche herausgegebene Logik Kants. Ha. VIII.

Von der „Logik" fällt nur der IX. Abschnitt der Einleitung in den Rahmen unserer Betrachtung. Derselbe legt den Begriff des Glaubens im Zusammenhang mit den Begriffen des Fürwahrhaltens, Meinens und Wissens, der Gewissheit, Überzeugung und Überredung klar. Da wir diese Begriffe schon aus der Kr. d. r. V., aus der Kr. d. Urt. und aus der Schrift „Was heisst, s. i. D. or.?" zur Genüge kennen, und da sie in der „Logik" nicht ergänzt, sondern nur bestätigt werden, so soll nur kurz das, was sich auf den Glaubensbegriff speziell bezieht, angeführt werden.

Das Glauben ist kein problematisches oder apodiktisches, sondern ein assertorisches Urteilen. Definiert wird es wie in der Kr. d. r. V. als objektiv unzureichendes, subjektiv zureichendes Fürwahrhalten; es bezieht sich auf Gegenstände, inbetreff deren man weder etwas meinen noch wissen noch wahrscheinlich finden kann; nur muss man gewiss sein, im Denken der Gegenstände nichts Widerspruchsvolles zu finden (S. 68). Im übrigen ist es ein freies, praktisches Fürwahrhalten und zwar dessen, was ich aus moralischen Gründen annehme, wobei ich gewiss sein muss, das Gegenteil könne nie bewiesen werden (S. 68). Ein freies Fürwahrhalten ist der Glaube, weil ich keinen anderen durch Gründe nötigen kann, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit anzunehmen. Nur ich sehe mich zu dieser Annahme genötigt, also

ein subjektives Fürwahrhalten! Der „Vernunftglaube" gibt nie ein theoretisches Wissen ab (S. 69 Anm.); er ist „bloss eine Voraussetzung der Vernunft in subjektiver, aber absolut notwendiger praktischer Absicht" (S. 69 Anm.). Als „moralischer Glaube" bedeutet er „ein freies und in moralischer Absicht der Vollendung seiner Zwecke notwendiges Fürwahrhalten (S. 69 Anm.).

Nun einige an die Kr. d. Urt. erinnernde Bemerkungen! Sachen des Glaubens sind:

1. Keine Gegenstände des empirischen Wissens. Der sog. historische Glaube, der sich in ein Wissen verwandeln kann, kann daher eigentlich auch nicht Glaube genannt werden.

2. Auch keine Objekte des Wissens a priori, weder des theoretischen, z. B. in der Mathematik und Metaphysik, noch des praktischen in der Moral. Hinsichtlich dieser Erkenntnisgegenstände muss man vielmehr völlig gewiss sein.

3. Nur solche Gegenstände, bei denen das Fürwahrhalten notwendig frei, d. h. nicht durch objektive Gründe bestimmt ist.

Glauben ist nicht mitteilbar und allgemein, nur subjektive Gewissheit. Moralisch ungläubig ist der, welcher nicht dasjenige annimmt, was zu wissen zwar unmöglich, aber vorauszusetzen moralisch notwendig ist. Der Ungläubige hat kein Interesse an der Moral. Je mehr Interesse der Mensch an der Moral nimmt, um so lebendiger ist sein Glaube (S. 70).

Alle unsere Überzeugung ist entweder logisch oder praktisch. Logische objektive Überzeugung ist Wissen, praktische subjektive Überzeugung ist ein „moralischer Vernunftglaube", der dem Wissen entgegengesetzt, aber oft fester als dieses ist; er kann niemals in ein logisches Wissen verwandelt werden (S. 72 und 73).

Die hier angeführten Gedanken bilden einen jener zusammenfassenden Abschnitte, die für die Untersuchung des Glaubensbegriffes von grundlegender Wichtigkeit sind. Der hier vorliegende Abschnitt entspricht den zusammenfassenden Abschnitten der Kr. d. r. V., der Schrift „Was heisst, s. i. D. or.?" und der Kr. d. Urt. Dabei tritt die Frage an uns heran, ob dieser Abschnitt, der doch einer nicht von Kant selbst herausgegebenen Schrift entstammt, ganz im Sinne Kants gehalten ist? Wie ist der Glaube hier charakterisiert?

1. Was die begriffliche Seite des Glaubens betrifft, so bedeutet er ein objektiv unzureichendes, subjektiv zureichen-

des Fürwahrhalten. Als praktischer oder moralischer Vernunftglaube stellt er sich dar als eine auf der Moral basierende Überzeugung. Als solcher ist der Vernunftglaube subjektiv und frei, dabei aber praktisch notwendig, ferner dem logischen Wissen entgegengesetzt, aber ihm nicht widersprechend.

2. Was die inhaltliche Seite des Glaubens angeht, so bezieht er sich auf die bekannten drei Gegenstände; auch die Freiheit wird wie so oft bei Kant unter die „praktisch notwendigen Annahmen", nicht unter die „Thatsachen" gerechnet.

3. Der Glaubensbegriff wird im Zusammenhange mit den Begriffen des Meinens und Wissens, der Überzeugung und Überredung klargelegt. Auch der aus der Kr. d. Urt. (S. 370) bekannte Terminus „Glaubenssache" taucht wieder auf.

Diese drei zur Vergleichung herangezogenen Punkte widersprechen nicht denen der früheren zusammenfassenden Abschnitte, sondern entsprechen denselben vollkommen. Die Gedanken des eben durchgegangenen Abschnittes der Kantischen Logik sind also ganz im Sinne Kants gehalten und daher wohl auch von Jäsche ohne sachliche Änderungen aus Kants Manuskripten entnommen.

2.

„Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Herausg. von D. Fr. Th. Rink 1804. Ha. VIII.

An Stelle des Freiheitspostulates steht in dieser Schrift „die Autonomie der reinen praktischen Vernunft zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen, den Endzweck, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns als Sinnenwesen verüben mögen, doch als zugleich intelligible Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen" (VIII, 557). Der philosophische Ausdruck dafür ist der „Glaube an die Tugend als das Prinzip in uns, zum höchsten Gut zu gelangen."

Der „Glaube an die Tugend" ist inhaltlich derselbe wie der in der Schrift „Das Ende aller Dinge" (Ha. VI, 364)[1]: beidemal bedeutet er die Hoffnung auf die Verwirklichung unserer sittlichen Aufgabe. Da er erst auf dem Boden des Postulates der Freiheit

1) Vgl. oben S. 103.

erwachsen kann, so berührt er sich inhaltlich weit mehr mit den Postulaten des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit als mit dem Postulat der Freiheit.

Eine nähere Ausführung über den „Glauben", vor allem nach seiner begrifflichen Seite hin, fügen die Bemerkungen auf S. 558—562 hinzu. Unter dem „Ausdruck Glauben" versteht Kant eine „Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis), die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen" (S. 559). Ein derartiger Glaube ist „das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle als reine praktische Vernunft betrachtet" (S. 559). Der „Glaube in moralisch praktischer Rücksicht" hat auch an sich moralischen Wert, weil er eine freie Annahme enthält. „Das Credo in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut; — dieses Credo, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Wert haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ, kein crede" (S. 560). Der Beweis von der Wahrheit dieser Sätze ist nur ein subjektiv praktisch gültiger, „so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären" (S. 560). Der Glaube darf nicht aus Klugheitsrücksichten, lieber zu viel als zu wenig anzunehmen, für notwendig angesehen werden; dann wäre er „nicht aufrichtig", er ist vielmehr nur in moralischer Absicht notwendig (S. 560). Theoretische Beweise für die Wahrheit obiger „Glaubenslehren" gibt es nicht; es ist schon „völlig ungereimt", den Ausdruck der Wahrscheinlichkeit auf das Dasein Gottes, das Dasein des höchsten Gutes und auf das Bevorstehen eines künftigen Lebens anzuwenden (S. 561).

Begrifflich betont Kant am „Glauben" in dieser Ausführung besonders, dass der Glaube eine freie Annahme bedeutet. Die

übrigen Merkmale des Glaubensbegriffes sind ebenso wie das eben genannte bekannt. Der Ausdruck Glaubens-„Artikel“ ist zu beachten. Der Gebrauch dieses Ausdruckes ganz im Sinne von „Glaubenssache“ verstösst gegen die Anmerkung auf S. 370 der Kr. d. Urt., wonach die „natürliche Theologie“ keine „Glaubensartikel“ enthält. Der oben gebrauchte Ausdruck „Glaubenslehre“, der hier zum ersten Mal erscheint, darf als unkantisch bezeichnet werden; eine „Glaubenslehre“ im Sinne einer wirklichen Belehrung über den Inhalt des moralischen Glaubens ist nach allem bisher Gesagten bei Kant ein Unding. Inhaltlich ist als Besonderheit des oben behandelten „Glaubens“ anzuführen, dass statt der Freiheitsidee die Idee des höchsten Gutes in der Ideendreiheit auftritt; die Aufzählung in der Weise: Gott, höchstes Gut, Unsterblichkeit ist bisher noch nicht vorgekommen. Alle die von der bisherigen Untersuchung abweichenden Besonderheiten dürfen vielleicht darauf zurückzuführen sein, dass die vorliegende Schrift sowohl in materieller als auch in formeller Hinsicht den Charakter des Unvollendeten an sich trägt.

Bevor wir den dritten und letzten Hauptteil der vorliegenden Arbeit in Angriff nehmen, ist ein kurzer Rückblick auf die ganze bisherige, die Kantischen Druckschriften betreffende Untersuchung geboten. Wir haben an den Anfang und in die Mitte der bisherigen Untersuchung den berühmten Satz aus der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. gestellt: „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.“ Jetzt verstehen wir völlig, was Kant mit diesem Satze sagen will. Das Wissen ist der Wissenschaftshochmut der dogmatischen Metaphysik; der Glaube ist der die Grundlage der Religion bildende „reine moralische Vernunftglaube“. Kant musste also den alten spekulativen Unterbau des Glaubens, wie ihn die dogmatistische Schulphilosophie gelegt hatte, zertrümmern, um dadurch der Moral wie der Religion eine neue Grundlage zu verschaffen; er musste dartun, dass auf theoretischem Wege sich die höchsten Aufgaben der Vernunft, nämlich die Erweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nicht lösen lassen; er musste vielmehr zeigen, dass wir von dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele nur eine praktisch-moralische Gewissheit erlangen können. Gott und Unsterblichkeit sind nicht dem theoretischen Wissen zu-

gänglich, sondern sind Gegenstände des moralischen Glaubens. Der reine praktische oder moralische Vernunftglaube ist also der Glaube, den Kant in dem bekannten Satze aus der Vorrede zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. meint, nicht aber, wie der Unkundige annehmen könnte, jeder beliebige Glaube, etwa der empirische, der historische oder gar der mystische Glaube. Der reine moralische Vernunftglaube ist auf Grund der Druckschriften Kants der eigentlich Kantische Glaube.

C.

Der Nachlass Kants.

Bisher habe ich mich, um Kants Lehre vom Glauben historisch-kritisch darzustellen, auf den Stoff beschränkt, den die Hartensteinsche resp. die v. Kirchmannsche Ausgabe darbietet. Ich ziehe nun noch einige sehr ergiebige Quellen hinzu, die dem Nachlasse Kants entnommen sind.

I.

Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.[1])

Der Herausgeber dieser Vorlesungen, K. H. L. Pölitz, gibt in der Vorrede zur ersten Auflage (S. IV) allgemein die achtziger Jahre, dagegen in der Vorrede zur zweiten Auflage (S. XVI) den Anfang der neunziger Jahre als Zeit an, wo die Vorlesungen von Kant, und zwar unter Zugrundelegung der philosophischen Religionslehren von Baumgarten und Eberhard, gehalten sein sollen.[2]) Das Manuskript der Vorlesungen hat Pölitz nach seiner Angabe aus der Bücherversteigerung des zu Danzig verstorbenen D. Rink,

---

1) Herausgegeben von Karl Heinrich Ludwig Pölitz. 2. Aufl. Leipzig 1830.

2) Es ist nicht meine Aufgabe, die Angaben von Pölitz auf ihre Richtigkeit hin zu untersuchen. Wer sich darüber orientieren will, den verweise ich auf das unten genannte Buch von E. Arnoldt „Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung“, Königsberg i. Pr. 1894. Mir liegt vielmehr daran, den Charakter der für die Darstellung der Kantischen Glaubenslehre in Betracht kommenden Gedanken festzustellen und ihnen eben aus ihrem Charakter heraus eine Stellung im Gesamtgebiete der Kantischen Gedankenwelt anzuweisen.

8*

eines Schülers und Kollegen Kants, durch Kauf an sich gebracht (Vorr. S. X) und unverändert abdrucken lassen (Vorr. S. VI).

Schon die Einleitung Kants zu obigen Vorlesungen (S. 1—34) bietet unserer Untersuchung reichliches Material. Gleichwohl wird inhaltlich nichts wesentlich Neues gebracht. Nur die Form trägt im Vergleich mit den entsprechenden Gedanken der „Kritiken" einen anderen Charakter: sie ist populärer, fasslicher, dem Kollegvortrag angemessen.

Auf S. 10 der Einleitung erhebt Kant die Frage: „welches ist die kleinste nützliche Erkenntnis von Gott, die uns bewegen kann, einen Gott zu glauben, und darnach unseren Lebenswandel einzurichten?" Als dieselbe betrachtet er die Einsicht, „dass mein Begriff von Gott möglich ist, und dass er den Verstandesgesetzen nicht widerstreitet" (S. 10).[1] „Die Möglichkeit des Begriffes von Gott stützt sich aber auf Moralität" (S. 11).

Kant lässt es hier an der nötigen Klarheit fehlen, ob er unter der „kleinsten nützlichen Erkenntnis" eine theoretische oder praktisch-moralische versteht. In ersterem Falle würde der obige Ausdruck „glauben" in theoretischem Sinne, in letzterem Falle in moralischem Sinne gemeint sein. Mag dem sein wie ihm wolle, immerhin verstösst Kant, wenn er in der oben zitierten Frage den Lebenswandel vom Gottesglauben abhängig macht, schwer gegen den in seinen kritischen Schriften so energisch betonten Gedanken, dass die Religion sich auf der Moral erbaut und nicht umgekehrt die Moral auf der Religion.

Für die Darstellung des Glaubensbegriffes ist die Stelle nur von nebensächlicher Bedeutung. Wichtiger sind die Schlussseiten der Einleitung. Denn nachdem Kant auf S. 20 u. 26 die Physikotheologie im Sinne der Kr. d. r. V. (S. 489 ff.) gewürdigt hat, ohne wie hier den theoretischen Glauben einzuführen, widmet er die letzten Seiten der Einleitung seiner Glaubensphilosophie, teilweise in der Form einer Vorausweisung auf die spätere eigentliche Abhandlung. „Wenn uns", sagt er dort, „das Wissen, dass ein Gott sei, fehlte, so bliebe uns noch ein überaus grosses Feld übrig, nämlich zu glauben, dass ein Gott sei." Falls nämlich die spekulativen Beweise des Daseins Gottes fehlschlagen sollten, „so werden wir dadurch nicht den Glauben an Gott untergraben, sondern immer den praktischen Beweisen die Bahn brechen. Wir

---

1) Vgl. oben S. 18.

werden nur jene falschen Anmassungen der menschlichen Vernunft, aus ihr selbst apodiktisch gewiss das Dasein Gottes demonstrieren zu wollen, über den Haufen werfen; aber aus moralischen Prinzipien eben diesen Glauben zum Prinzip aller Religionen annehmen" (S. 30).

Im Anschluss hieran unterscheidet Kant zwischen einem „skeptischen" und einem „dogmatischen Atheismus". Der skeptische Atheist bestreitet die apodiktische Gewissheit der Beweise sowohl für als gegen das Dasein Gottes, nicht aber die Möglichkeit des Daseins Gottes selbst; er kann also dabei immer Religion haben, und wenn er sonst schon die Notwendigkeit seiner Pflichten als apodiktisch gewiss erkannt hat, so kann dieser „Glaube an einen bloss möglichen Gott als Weltregenten" (S. 31) seine Moralität veranlassen.[1]) Der dogmatische Atheist leugnet geradezu das Dasein eines Gottes ab. Es ist aber bezeichnend für Kants moralischen Optimismus, dass er hinzufügt: „Solche dogmatischen Atheisten hat es entweder nie gegeben, oder sie sind die boshaftesten Menschen gewesen" (S. 31).

Dem dogmatischen Atheismus stellt Kant den „moralischen Theismus" (S. 31 ff.) gegenüber. Dieser ist „kritisch", d. h. er hält die spekulative Vernunft für unfähig, das Dasein eines höchsten Wesens apodiktisch gewiss demonstrieren zu können. Gleichwohl „ist er fest überzeugt von der Existenz eines solchen Wesens und hat einen zweifellosen Glauben an dasselbe aus praktischem Grunde" (S. 32). Über das „Fundament" dieses Glaubens, nämlich über die Moral, lässt sich Kant noch näher aus: dasselbe ist „unerschütterlich"; es kann nicht einmal umgestürzt werden, „selbst wenn sich alle Menschen vereinigen wollten, es zu untergraben"; es ist eine „Festung, worein sich [der Glaube] retten kann, ohne dass er befürchten darf, je daraus vertrieben zu werden, weil alle Angriffe durchaus daran zu nichte werden" (S. 32); es kann „Gewisseres und Festeres in keiner einzigen Wissenschaft gedacht werden als unsere Verbindlichkeit zu sittlichen Handlungen"; ohne die Moral ist der Mensch „ein Tier oder ein Ungeheuer" (S. 32); entgegen seiner sittlichen Verpflichtung zu handeln, macht den Menschen „in seinen eigenen Augen verachtungswert und abscheulich" (S. 33).

1) Auch hier statuiert Kant das Verhältnis der Moral zur Religion anders als in seinen kritischen Schriften, indem er die Moral aus der Religion hervorgehen lässt statt umgekehrt die Religion aus der Moral.

Kant versteigt sich hier zu einer Wärme wie nie in seinen „Kritiken“; nur einmal macht sich seine hohe Achtung vor dem Sittengesetz in fast denselben Worten Luft: „ich bin sicher, dass diesen [moralischen] Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein“.[1])

Auf Grund der Moralität nun kann sich der moralische Theist einen ganz bestimmten Begriff von Gott machen: Gott muss 1. allwissend sein, damit er die innersten Herzensregungen erkennen kann; 2. allmächtig sein, damit er die ganze Natur danach einrichten kann, wie ich meiner Moralität nach handle; 3. heilig und gerecht, damit ich bestimmt auf sein Wohlgefallen im Falle meiner Pflichterfüllung rechnen kann.[2]) So leitet der moralische Theist „nicht durchs Wissen, sondern durch den Glauben“[3]) aus der Moral die Theologie her. „Eine notwendige praktische Hypothesis ist aber in Ansehung unserer praktischen Kenntnisse eben das, was ein Axioma in Ansehung der spekulativen ist. Das Dasein eines weisen Weltregierers ist daher ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft“ (S. 34).

Hier werden also wieder[4]) Glaubensbegriff und Postulatsbegriff völlig gleichgesetzt. Das Postulat ist ebenso wie der Glaube eine „notwendige praktische Hypothesis“.

Soweit die Einleitung. Die sich daran schliessende „Transscendentaltheologie“ umfasst drei Abschnitte, die Onto-, Kosmo- und Physikotheologie. Auf ontologischem Wege das Dasein Gottes beweisen zu wollen, hält Kant für unmöglich. Statt dessen verweist er an verschiedenen Stellen auf den „Glauben“. „Wir müssen einen Gott annehmen und an ihn glauben, ohne dass die Vernunft es wagen darf, seine Möglichkeit und sein Dasein a priori anzunehmen“ (S. 60). Auf S. 77 wieder einmal das Bild vom Meere[5]): wenn die Vernunft sich anmasst, über die Grenzen aller möglichen Erfahrung „ihren Flug fortzusetzen, so gerät sie

---

1) Kr. d. r. V. S. 626; vgl. oben S. 41.

2) Vgl. die Bestimmung des Gottesbegriffes auf S. 35f., 67, 73, 80, 83, 86, 113 dieser Untersuchung.

3) Ähnliche scharfe Entgegensetzungen von Wissen und Glauben s. oben auf S. 23, 32, 36, 46, 49, 50, 51, 55, 104, 111 und unten auf S. 119, 121.

4) Vgl. oben S. 52 und 72.

5) Vgl. oben S. 6 und 19.

in lauter Wirbel und Meerstrudel, die sie in einen bodenlosen Abgrund stürzen, wo sie ganz verschlungen wird". Die spekulative Vernunft kann aber alles aus dem Wege räumen, was uns hindert, das Dasein eines Wesens aller Wesen anzunehmen, ja auf anderweitige Art „fest und unerschütterlich zu glauben" (S. 77). Die Begründung hierzu gibt Kant in wörtlicher Übereinstimmung mit einem Satze der Kr. d. r. V.[1]): „Denn das höchste Wesen bleibt, auch vor dem bloss spekulativen Gebrauche der Vernunft, ein fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schliesst und krönt" (S. 77).

In dem Abschnitt über die Kosmotheologie steht der Ausdruck „Glaube" zwar zweimal in der aus der Kr. d. r. V. (S. 620) bekannten Verbindung: „Meinen, Wissen und Glauben", aber er bildet hier ein Erkenntnisprinzip nicht des Menschen. „In Gott", heisst es vielmehr, „darf ich keinen Unterschied zwischen Wissen, Glauben und Meinen machen, weil alle seine Erkenntnis intuitiv ist, folglich seine Erkenntnis alles Meinen ausschliesst" (S. 106). Ähnlich auf S. 115: „Bei Gott können wir das Wissen gar nicht besonders notieren, um es vom Glauben, Meinen und Mutmassen zu unterscheiden. Denn das letztere fällt bei Gott ganz weg, der alles erkennt; seine Erkenntnis ist eben dadurch ein Wissen." Unsere Erkenntnis ist dagegen, weil wir die Dinge nicht vollständig erkennen, „oft nicht ein Wissen, sondern ein Glauben".)[2] In dieser letzteren strengen Gegenüberstellung von Wissen und Glauben ist der Ausdruck „Glaube" noch kein direkter Hinweis auf den moralischen Glauben. Ein solcher direkter Hinweis findet sich in dem Abschnitt über die Kosmotheologie ebensowenig wie in dem über die Physikotheologie.

Dagegen ist es klar, dass die Moraltheologie, der zweite Hauptteil der Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, sich eingehend mit dem moralischen Glauben befassen muss. Gleich zu Beginn der Moraltheologie wird das Dasein Gottes als „ein notwendiges Postulat für unumstössliche Gesetze meiner eigenen Natur" hingestellt. Gott wird genau wie in der Kr. d. pr. V. (S. 149ff.) als der Grund der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit postuliert. „Wozu soll ich mich durch Moralität der Glückseligkeit würdig machen, wenn kein Wesen

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 501; vgl. oben S. 31.

2) Vgl. S. 118 Anm. 3.

da ist, das mir diese Glückseligkeit verschaffen kann?" Ohne Gott müsste ich „entweder ein Phantast oder ein Bösewicht sein"; ja, „ich müsste aufhören, ein vernünftiger Mensch zu sein" (S. 140).

Kant leitet das Postulat des Daseins Gottes hier mit einer selbstbewussten Sicherheit aus „unserer eigenen Natur und ihren ewigen moralischen Grundsätzen" ab, die gegen den betreffenden Abschnitt der Kr. d. pr. V. (S. 149 ff.) geradezu absticht. Zwar ist Kant auch in der Kr. d. pr. V. von der Berechtigung dieses Postulates fest überzeugt, aber der Ton, in dem er dort redet, ist nicht halb so dringend wie hier. Der Grund ist jedenfalls in dem wärmeren Tone der mündlichen Vorlesungen überhaupt zu suchen.

Die zukünftige Welt wird in obigem Zusammenhange nicht als Postulat bezeichnet; sie findet als Postulat mit Recht keine Stelle in einem Abschnitt, der „über die moralischen Eigenschaften Gottes" sich auslässt. Immerhin wird sie auf S. 142 wenigstens genannt: Den Pflichten der Moral würden alle Triebfedern fehlen, „wofern kein Gott und keine zukünftige Welt wäre".

Ein eigener Abschnitt ist der „Natur und Gewissheit des moralischen Glaubens" gewidmet (S. 158—174). Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der Wahrscheinlichkeit: „Wahrscheinlichkeit in der Erkenntnis kann nur bei Dingen in der Welt stattfinden" (S. 158). Die „Homogenität" mit irgend einem andern Dinge, dessen Erkenntnis gewiss ist, gehört unbedingt zum Begriff der Wahrscheinlichkeit. Die Erkenntnis der Bewohnbarkeit des Mondes ist z. B. wahrscheinlich, „weil ich mit Gewissheit sehe, dass die Erde in vielen Stücken mit ihm homogen ist" (S. 158). Den Begriff der Wahrscheinlichkeit darf ich dagegen nicht auf das Dasein Gottes anwenden, „weil gar keine Analogie zwischen Gott und der Welt gedacht werden kann" (S. 158). Hier ist vielmehr Verzicht auf alle Erkenntnis oder völlige Überzeugung vom Dasein Gottes am Platze.[1] Alle Überzeugung ist nun nach Kant einesteils dogmatisch-apodiktisch, aus blossen Begriffen a priori erwachsen. Eine solche können wir vom Dasein Gottes nie gewinnen, da dasselbe einer Demonstration durch die spekulative Vernunft nicht fähig ist. Andernteils ist unsere Überzeugung praktisch und als solche weit befriedigender als „trockene Spekulation". Der praktischen Erkenntnis liegt ein anderes „Feld" zu Grunde als der theoretischen: „Denn so, wie eine Voraus-

1) Vgl. Kr. d. r. V. S. 590.

setzung aus subjektiven Gründen eine blosse Hypothese ist, so ist hingegen eine Voraussetzung aus objektiven Gründen ein notwendiges Postulat" (S. 159). Kant unterscheidet theoretische Postulate, wie sie die Mathematik[1]), und praktische, wie sie die Moral darbietet; beide sind von überzeugender Gewissheit, die ersteren logischer, die anderen moralischer Gewissheit. Demnach ist ein „notwendiges praktisches Postulat in Ansehung unserer praktischen Erkenntnisse eben das, was ein Axiom in Ansehung der spekulativen ist" (S. 160).[2])

Der moralische Glaube an Gott ist nun solch „ein praktisches Postulat, wodurch der, welcher es verleugnet, ad absurdum practicum gebracht" (S. 160) d. h. als „Bösewicht" hingestellt wird. Dieser moralische Glaube ist „nicht soviel als: meine Meinungen finden nur bei Hypothesen statt, d. h. bei solchen Voraussetzungen, die sich auf zufällige Erscheinungen gründen" (S. 160); er ist keine „höchstwahrscheinliche Meinung", aber auch kein „Wissen", sondern „Aufforderung zum festesten Glauben" (S. 161). Die göttliche Weisheit erscheint gerade darin am sichtbarsten, „dass wir nicht wissen, sondern glauben[3]) sollten, dass ein Gott sei" (S. 161); denn hätten wir ein wirkliches Erfahrungswissen von Gott, so würden an die Stelle der moralischen Beweggründe zum Handeln Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafe treten; der Mensch würde „aus sinnlichen Antrieben tugendhaft sein" (S. 161).[4])

Als die „drei Artikel[5]) des moralischen Glaubens" bezeichnet Kant „Gott, Freiheit des menschlichen Willens und eine moralische Welt" (S. 174). Das sind seiner Ansicht nach die einzigen, die „blofs in praktischer Hinsicht anzunehmen und zu glauben" erlaubt ist, obwohl sie spekulativ nicht hinreichend begründet sind (S. 174).

An Stelle der Unsterblichkeit steht also in der obigen Dreiheit „eine moralische Welt" als letzter Gegenstand des Glaubens;

---

1) Vgl. oben S. 15 und 16, 64 und 65.

2) Vgl. den fast wörtlich übereinstimmenden Satz auf S. 118 dieser Untersuchung.

3) Vgl. oben S. 118 Anm. 3.

4) Das ist ein ganz neuer Gedanke, der uns in der bisherigen Darstellung noch nicht begegnet ist.

5) Vgl. oben S. 63, 75f., 107, 113f.

wir erinnern uns, dafs auch der mittlere Glaubensgegenstand dem Ausdrucke nach Veränderungen unterworfen war.[1])

Die bisher herausgestellten Gedanken fallen vor allem in den Umkreis der beiden ersten „Kritiken". Einzelne Sätze haben sogar eine überraschende wörtliche Übereinstimmung mit Sätzen der Kr.d.r.V. ergeben. Dem gegenüber tragen die uns interessierenden Gedanken des Abschnittes „Von der Offenbarung" den Charakter der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. an sich. So begegnet uns gleich zu Anfang der bekannte Gedanke, dass die „innere göttliche Offenbarung", d. h. die Offenbarung Gottes durch unsere eigene Vernunft, allen „äusseren" Offenbarungen, z. B. Offenbarungen Gottes durch Worte oder Werke, vorhergehen und für letztere die Richtschnur zur Beurteilung abgeben müsse (S. 220—223). In der rationalen Theologie heisst es weiter, gibt es „viele credenda, zu deren Annahme die Vernunft selbst dringt, und welche mit fester Überzeugung zu glauben, eine angelegentliche Pflicht ist" (S. 223). Aber diese „Glaubenssachen der Vernunftreligion" muss jede Vernunft „vorzüglich in moralischer Absicht unnachlässlich annehmen, wenn sie solche gleich nicht apodiktisch beweisen kann" (S. 224). Dagegen fragt es sich: „kann es in einer höheren Offenbarung auch credenda geben, die, ohne dass meine Vernunft es für notwendig erkennet, sie zu glauben, dennoch von mir müssen angenommen werden?" (S. 224). Kant antwortet vorsichtig, nicht mit Ja und nicht mit Nein; er spricht seine Ansicht dahin aus, dass die Möglichkeit davon weder geleugnet noch bewiesen werden kann. Denn „wer wagt es, entscheiden zu wollen, nach welchem Plane und durch welche Mittel Gott den Menschen zu dem verhelfen will, was sie nach ihrer Bestimmung sein sollen!" (S. 224).

Ebenso vorsichtig lässt sich Kant über den Glauben an Geheimnisse aus. Ein Geheimnis in der Vernunftreligion ist z. B. das „der absoluten Notwendigkeit Gottes, wozu die Vernunft um ihrer selbst willen gedrungen ist, es zu glauben, oder wo sie, wenn es darauf ankommt, die Möglichkeit davon einzusehen, sogleich ins Stocken gerät" (S. 225). „Ob demnach auch in einer Offenbarung Gottes durch Worte Geheimnisse möglich sind, ist nach dem, was wir bereits gesagt haben, nicht zu leugnen; ob es wirklich dergleichen gäbe, gehört nicht mehr für die Ver-

1) Vgl. oben S. 49, 66, 76f., 112, 113f.

nunfttheologie“ (S. 226). Kant bestreitet also nicht die Möglichkeit von Offenbarungsgeheimnissen, weicht aber weiteren Schwierigkeiten, z. B. der Frage, ob ein Glaube an diese Geheimnisse berechtigt ist, dadurch aus, dass er die Frage nach ihrer wirklichen Existenz aus dem Gebiete der Vernunfttheologie hinausweist. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. hat er die Frage nach der Berechtigung des Glaubens an Geheimnisse nicht umgangen, hat sie aber widersprechend beantwortet.[1])

Den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre ist anhangsweise ein kurzer, bedeutungsloser Abriss der „Geschichte der natürlichen Theologie nach Meiners historia doctrinae de uno vero Deo“ angefügt. Kant schliesst diesen Abriss mit einem überraschenden Gedankensprunge vom Stoicismus herab auf seine eigene Zeit. Die Stoiker, sagt er, schoben zwecks Rechtfertigung des höchst vollkommenen Gottes die Schuld an allem Übel und Bösen in der Welt auf die Untauglichkeit der Materie, die für die höchsten Absichten des Architekts nicht allemal hätte gebraucht werden können. Dagegen „wie glücklich sind wir, dass beides, weder moralisches noch physisches Übel, unseren Glauben an einen Gott, der nach moralischen Gesetzen die Welt regieret, erschüttern kann!“ (S. 235) — ein Gedanke, der jedenfalls aus dem Geiste der Leibnitz-Wolffschen Theodicee heraus niedergeschrieben ist.

Wollen wir den eben skizzierten Gedanken der Vorlesungen über die philosophische Religionslehre ihrem Charakter nach eine zeitliche Stellung im Gesamtgebiete der Kantischen Schriften anweisen, so werden wir am besten tun, allgemein die achtziger Jahre als die Zeit zu bezeichnen, in der die Vorlesungen gehalten sind. Diese Annahme stützt sich auf die mannigfache wörtliche Übereinstimmung der Vorlesungen mit der Kr. d. r. V. und die vielen Anklänge an die Kr. d. pr. V., worauf an den betreffenden Stellen der Darstellung meist aufmerksam gemacht ist.

II.
Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik.[2])

Die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über die Metaphysik sind nach den Angaben des Herausgebers aus zwei

1) Vgl. oben S. 99 Anm. 2.

2) Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Erfurt 1821.

Manuskripten, die in dreimaligen Vorlesungen Kants nachgeschrieben sind, hervorgegangen. Dem der Schrift nach älteren und reichhaltigeren Manuskript fehlt die Angabe des Jahres, in welchem dasselbe nachgeschrieben wurde. Es liegt bei der Darstellung der Kosmologie, der Psychologie und der rationalen Theologie zu Grunde. Das zweite Manuskript ist nach Ansicht von Pölitz im Jahre 1788 nachgeschrieben und von einer zweiten Hand im Jahre 1789 oder 1790 berichtigt und erweitert.[1]) Ihm ist die Einleitung und die Ontologie, aber unter Berücksichtigung des älteren Manuskriptes entnommen (Vorr. S. IV und V) Pölitz behauptet, auf jeder Zeile den wahren Kant[2]) uns vorzuführen (Vorr. S. VI).

Mit Recht erscheint dem Herausgeber die Form und der Ausdruck in diesen Vorlesungen „im einzelnen mehr noch dogmatisch“ (Vorr. S. VIII). Gleichwohl ist sich Kant seiner kritischen Aufgabe auf S. 5 der Einleitung genau bewufst: Der Philosoph muss bestimmen können: 1. die Quellen des menschlichen Wissens; 2. den Umfang des möglichen und nützlichen Gebrauchs desselben; 3. die Grenzen der Vernunft.

Nach der damals üblichen Einteilung gliedert Kant nun die Metaphysik in die Ontologie, Kosmologie, Psychologie und rationale Theologie. Die Ontologie bewegt sich noch sehr in den herkömmlichen, schwerfälligen scholastischen Formen. Über den „Glauben“ sagt die Ontologie ebensowenig etwas aus wie die fasslicher gehaltene Kosmologie.

Den Schluss der Kosmologie bildet der Abschnitt „Von den Wundern“ (S. 117—124). Wir erinnern uns, dass Kant in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. den Wunderglauben einen „Wahnglauben“ nennt.[3]) In dem zweiten der „Sieben kleinen Aufsätze aus den

---

1) Wer sich über die Manuskripte, in denen sich Vorlesungen Kants über Metaphysik vorfinden, orientieren will, vgl. die Einleitung zu den unten behandelten, von M. Heinze herausgegebenen „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern“ in den Abhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXIV. Phil.-histor. Klasse XIV. 1894. S. 486—517. Vgl. ferner E. Arnoldt, „Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung“. Königsb. i. Pr. 1894. Im übrigen verweise ich auf oben S. 115 Anm. 2.

2) Dagegen rät H. Vaihinger, die Vorlesungen über Metaphysik ebenso wie die über philosophische Religionslehre mit Vorsicht zu gebrauchen (Comm. I, 22; vgl. auch II, 513). Urteile Älterer über obige Vorlesungen hat M. Heinze auf S. 484ff. der oben genannten Abhandlungen zusammengestellt.

3) Vgl. oben S. 99.

Jahren 1788—1791" (Ha. IV, 497—507) ist ebenfalls die Wunderfrage berührt worden, ohne dass sich daraus Kants persönliche Stellung mit Genauigkeit feststellen lässt.[1]) Die in diesem zweiten Aufsatze über die Wunder ausgesprochenen Gedanken kehren mit leichten Variationen in der vorliegenden Erörterung wieder, so z. B. die Definition des Wunders als einer „Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geschieht" (S. 117), ferner die Gliederung der Wunder in materialia und formalia, in praestabilita und occasionalia, in rigorosa und comparativa. Aber die vorliegende Behandlung der Wunderfrage ist doch insofern weit wertvoller als jener Aufsatz, da Kant in ihr persönliche Stellung zum Wunderglauben nimmt. Der Ausdruck „Glaube" kommt allerdings nirgends zum Vorschein; deshalb ist auch von vornherein anzunehmen, dass die durchaus abfällige Beurteilung des Wunderglaubens als eines „Wahnglaubens" hier ganz fehlen oder einen veränderten Charakter tragen wird.

Wunder, sagt Kant, sind „nicht an sich selbst unmöglich" (S. 120). Gleichwohl will er sie nur im höchsten Notfall „angenommen" resp. „eingeräumt" wissen. Unter dem „höchsten Notfalle" versteht er eine Situation, in der wir den Gebrauch unserer Vernunft selbst aufheben müssen. Sobald der Lauf der Natur nicht mit den moralischen Gesetzen im Einklang steht, ist es nach Kants Ansicht erlaubt, Wunder „anzunehmen", aber nicht unbedingt geboten, denn „wir können ja noch hoffen, dass einst die Natur mit der Moralität übereinstimmen werde" (S. 121). Ebenso ist die Annahme von Wundern erlaubt, wenn etwas durch natürliche Ordnung nicht erkannt werden kann, aber sich dabei auf den Zweck der Moralität bezieht. „Wenn nun das Evangelium von Christo solche [moralischen] Zwecke hat, so ist es erlaubt, Wunder anzunehmen" (S. 121). Obwohl Kant also die Annahme von Wundern für erlaubt hält, erscheint es ihm doch anderseits als eine „Verwegenheit", mit unserem Verstande aus dem Geleise, das uns Gott vorgezeichnet hat, nämlich aus der uns bekannten natürlichen Ordnung der Dinge, herauszugehen und die Geheimnisse Gottes entdecken zu wollen. Wir sollen vielmehr die Ursachen der Begebenheiten untersuchen und nicht alles „auf die Direktion Gottes schreiben" (S. 122).

---

1) Vgl. oben S. 53.

Zur Annahme von Wundern sind die einen mehr geneigt als die andern. Es gibt eben, wie Kant sich ausdrückt, „zweierlei Köpfe in Ansehung der Wunder“ (S. 123). Wer nämlich „gewohnt ist, sich seiner Vernunft zu bedienen, macht Schwierigkeit in Ansehung der Wunder; wer aber keinen Gebrauch [von] der Vernunft macht, nimmt sehr gerne Wunder an; denn alsdann braucht er nicht nachzudenken, und ist ebenso klug als der andere“ (S. 124). Kant will „keinem verdenken, wenn er von den Wundern eine Erklärung zu geben sucht, nämlich wenn dadurch in der Moralität nichts verringert wird“ (S. 124).

Damit schliesst er die Erörterung über die Wunder ab. Er steht in derselben demnach noch nicht auf dem schroffen, abweisenden Standpunkte der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Der Ausdruck „glauben“ ist durch den viel allgemeineren „annehmen“ ersetzt. Freilich ist Kants Glaube auch eine Annahme, aber eine ganz spezielle, nämlich eine praktisch-moralisch notwendige. Das hier gebrauchte Wort „annehmen“ ist sehr weit gefasst; es steht auf einer Stufe mit dem in demselben Zusammenhange erscheinenden Ausdruck „einräumen“, hat also, zumal es in theoretischem Sinne gemeint ist, mit dem Kantischen „moralischen Glauben“ nichts zu tun.

Die sich an die Kosmologie anschliessende Psychologie zerlegt Kant in die empirische und in die rationale. Die erstere ist unabhängig von der Metaphysik und deshalb von keinem Belang für die Untersuchung des Glaubensbegriffes. Dagegen erfordert der Schlussabschnitt der letzteren (S. 233—261) unsere Aufmerksamkeit; er bietet eine eingehende Erörterung „Über den Zustand der Seele nach dem Tode“. Kant wirft zwei Fragen auf:

1. Wird die Seele nach dem Tode leben und fortdauern?
2. Mufs sie ihrer Natur nach leben und fortdauern, d. h. ist sie unsterblich?

Vier „Beweise“ führt Kant an, um obige Fragen zu bejahen. Der erste ist „aus der Erkenntnis und der Natur der Seele, die wir a priori eingesehen, hergenommen“. Es ist eine Art ontologischer Beweis. Kant bezeichnet ihn als den „einzigen Beweis, der a priori gegeben werden kann“ (S. 238). Der zweite trägt den Namen eines „theologisch-moralischen Beweises“. Er ist teilweise übereinstimmend mit der Entwicklung jener beiden Postulate der Kr. d. pr. V.[1]) Gott ist hier wie dort der Austeiler

1) Vgl. oben S. 63f.

derjenigen Glückseligkeit, der ich mich durch Beobachtung des Moralgesetzes würdig gemacht habe. Aber in der vorliegenden Stelle (S. 240 ff.) ist nicht bloss die Reihenfolge der Postulate[1]) umgekehrt wie in der Kr. d. pr. V., sondern es geht auch die Ableitung des zweiten Postulates in anderer Weise vor sich: Weil ich nämlich der Glückseligkeit, der ich mich würdig gemacht habe, in dieser Welt gar nicht teilhaftig werden kann, so „mufs eine andere Welt sein oder ein Zustand, wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat sein wird" (S. 241). Kant sucht also sowohl Gott als „eine andere Welt" aus dem einfachen Gedanken zu entwickeln: der Mensch muss zu der Glückseligkeit gelangen, der er sich wert gemacht hat. Es muss ein Wesen da sein, welches, und ein Ort, wo dasselbe die Glückseligkeit austeilt. Die Kr. d. pr. V. macht bekanntlich zur Bedingung des „höchsten Gutes" neben der Glückseligkeitsforderung die Forderung der vollendeten Sittlichkeit. Im vorliegenden Zusammenhange steht nichts von der letzten „Forderung". Kant setzt also hier merkwürdigerweise die vollendete Sittlichkeit schon für das diesseitige Leben als möglich und bei Einzelnen als wirklich voraus.[2])

Dieser moralische Beweis, sagt Kant, „ist praktisch hinreichend genug, einen künftigen Zustand zu glauben" (S. 241). Ein Mensch von moralischer Gesinnung brauche keinen anderen Beweis mehr. Kant gibt aber zu, dass der moralische Beweis nicht hinreichend ist, sobald man an ihn den Massstab der logischen Richtigkeit legt; denn er ist nicht imstande, klar zu zeigen, dass die Seele ihrer Natur nach notwendig leben und fortdauern müsse. Er ist dagegen „praktisch hinreichend für einen ehrlichen Mann; ein Schelm aber leugnet nicht allein das Gesetz, sondern auch seinen Urheber" (S. 244.)

Kants dritter Beweis für die Fortdauer der Seele ist der empirische; er ist aus der Natur der Seele genommen, sofern sie aus der Erfahrung entlehnt ist, und hat einen negativen Nutzen, da wir aus der Erfahrung keinen sicheren Beweis wider das Leben der Seele führen können.

---

1) Der Ausdruck „Postulat" fehlt hier.

2) Vgl. dagegen folgenden Satz auf S. 321: Das summum bonum „ist die Vereinigung der höchsten Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Fähigkeit dieser Glückseligkeit würdig zu sein."

Der vierte Beweis ist ebenfalls empirischer Art. Kant nennt ihn den analogischen. Aus der Analogie der gesamten Natur wird auf die Unsterblichkeit der Seele geschlossen. Ein an die Ableitung des Postulates der Unsterblichkeit in der Kr. d. pr. V. erinnernder Beweisgrund sei erwähnt: Die in uns befindliche Triebfeder zur Moralität erreicht in diesem Leben ihren Zweck [die vollendete Sittlichkeit] nicht. Da aber die Analogie der Natur die Erreichung dieses Zweckes notwendig macht, so muss ein künftiges Leben angenommen werden, in welchem dieser Zweck erreicht wird.

Dass Kant den moralischen Beweis trotz des mit dogmatischer Sicherheit aufgestellten ersten [transscendentalen] Beweises doch am höchsten einschätzt, zeigt der kritische Schlussgedanke der Psychologie auf S. 261: „Die Hauptsache ist immer die Moralität; dieses ist das Heilige und Unverletzliche, was wir beschützen müssen, und dieses ist auch der Grund und Zweck aller unserer Spekulationen und Untersuchungen".

Als Besonderheit sei noch bemerkt, dass Kant befremdenderweise von dem Seelenleben nach dem Tode, das er bewiesen zu haben glaubt, auf eine Existenz der Seele vor der Vereinigung mit dem Körper schliesst (S. 232). Und zwar ist nach seiner Ansicht der Zustand der Seele vor der Geburt ohne Bewusstsein der Welt und ihrer selbst.

Wie sich der Zustand der Seele nach dem Tode im ganzen und besonderen darstellt, darüber will Kant nichts mit Zuverlässigkeit aussagen, da das die Schranken unserer Vernunft übersteige. Gleichwohl bricht auch hier der Dogmatismus hervor, da Kant sich darüber in einer ausführlichen Beschreibung auslässt (vgl. S. 251 ff.).

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob Kant in den eben aus seiner rationalen Psychologie herausgegriffenen Gedanken ganz dem rationalistischen Dogmatismus huldigt. Jedenfalls wird Kant dogmatisch, sobald er theoretisch die Fortdauer der Seele zu beweisen sucht. Anderseits ist der Hinweis auf den „moralischen Glauben" und die hohe Schätzung gerade des moralischen „Beweises" aus dem Geiste des Kriticismus erwachsen. Die Vorlesungen über die rationale Psychologie weisen also eine Mischung von Dogmatismus und Kriticismus auf.

Den „Zweck und die Endabsicht" der Metaphysik macht nun aber nicht die rationale Psychologie, sondern die rationale Theo-

logie (S. 262ff.) aus. Den Gegenstand der spekulativen Untersuchung bildet hier die Ursache der Welt (S. 263). Die oberste, von der Welt verschiedene, mit Verstand und freiem Willen begabte Ursache der Welt ist Gott (S. 265). Die Erkenntnis Gottes ist niemals mehr gewesen „als eine notwendige Hypothese der theoretischen und praktischen Vernunft“ (S. 266). Als solche hat die Existenz Gottes[1]) aber doch „praktische Gewissheit oder den Grad der Beifallswürdigkeit, dass, wenn sie auch nicht bewiesen werden kann, derjenige, der seine Vernunft und freie Willkür gebrauchen will, sie notwendig voraussetzen muss, wenn er nicht wie ein Tier oder wie ein Bösewicht handeln will“ (S. 266). Die subjektiven Gründe der notwendigen Voraussetzung stehen an Wichtigkeit auf einer Stufe mit den objektiven Gründen der Gewissheit. Eine notwendige Hypothese „wird Glaube genannt“ (S. 267). Dieser bezieht sich aufs Dasein Gottes und die künftige Welt. Wer diesem Glauben die Geltung abspricht, wird „ad absurdum logicum et practicum geführt, wo er seinem Verstande und seiner Willkür [?] widerspricht“ (S. 267). Um die unumstössliche Sicherheit dieses Glaubens zu betonen, kann sich Kant gar nicht genug tun: „Die Festigkeit dieser Voraussetzung ist ebenso subjektiv stark als die erste objektive Demonstration der Mathematik, ob sie gleich nicht objektiv ebenso stark ist“ (S. 267). Wenige Zeilen darauf: Dieser subjektive Glaube ist „wohl noch fester als die mathematische Demonstration; denn auf diesen Glauben kann ich alles verwetten; aber wenn ich auf eine mathematische Demonstration alles verwetten sollte, so möchte ich doch stutzen“.

In ebenso warmer Weise ist Kant in seinen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre für die Berechtigung des Glaubens eingetreten.[2]) Einige charakteristische Gedanken kehren in den Vorlesungen über die Metaphysik sogar wörtlich wieder: Der Mensch ist ein „Tier“[3]) oder ein „Bösewicht“[4]), wenn er dem Glauben die Berechtigung abspricht; er wird damit ad absurdum geführt.[5]) Doch unterscheidet sich der vorliegende Abschnitt der Metaphysik von dem entsprechenden der philosophischen Religionslehre in der Hauptsache durch zwei Punkte:

---

1) Statt „Erkenntnis Gottes“ ist hier jedenfalls „Existenz Gottes“ zu lesen.
2) Vgl. oben S. 117ff.
3) Vgl. oben S. 117.
4) Vgl. oben S. 120 und 121.
5) Vgl. oben S. 121.

1. Der Glaube ist nicht so energisch dem objektiven theoretischen Wissen entgegengesetzt.
2. Der Ausdruck „Postulat“ fehlt.

Aus dem ersten Punkte heraus wird verständlich, dass Kant im weiteren Verlaufe der rationalen Theologie (S. 268ff.) sich anschickt zu versuchen, „wie weit wir in den objektiven Gründen [der] Erkenntnis [Gottes] kommen können, ohne die subjektiven Gründe und die natürlichen Bedürfnisse der Voraussetzung anzunehmen“. Er versucht es auf transscendentalem[1]), kosmologischem und physikotheologischem Wege, ohne zu einem befriedigenden, d. h. objektiven Resultate zu gelangen. Der physikotheologische Beweis ist ihm unter den theoretischen Beweisen der liebste. Derselbe „sollte jedermann, auch dem Einfältigsten in der Kinderlehre vorgetragen werden; auch auf den Kanzeln kann er sehr gut angebracht werden. Allein für die Spekulation und forschende Kraft ist er nicht hinreichend“ (S. 288). Ein allmächtiges Wesen können wir theoretisch nur „glauben“ (S. 288), nicht beweisen.

So sieht sich Kant wieder auf den moralischen Beweis angewiesen. Freilich kann er auch auf moralischem Wege das Dasein Gottes „nur indirecte“ beweisen. Wenn nämlich jemand das Gegenteil dartun will, so kann er ihn ad absurdum logicum et practicum führen. Der apagogische Beweis, der ad absurdum logicum führt, ist aus der notwendigen Voraussetzung des theoretischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen: „Wir müssen einen weisen Urheber der Welt voraussetzen, wenn wir die Ordnung der Natur erklären wollen“ (S. 292).[2]) Dagegen jener apagogische Beweis, der ad absurdum practicum führt, ist aus der notwendigen Voraussetzung des praktischen Gebrauchs der Vernunft hergenommen und führt nicht nur ad absurdum pragmaticum nach der Regel der Klugheit, sondern auch ad absurdum morale nach der Regel der Sittlichkeit: „Nehme ich keinen Gott an, so habe ich im ersten Falle nach Grundsätzen gehandelt wie ein Narr, und im zweiten Falle nach Grundsätzen gehandelt wie ein Schelm“[3]) (S. 293). Das absurdum morale tritt ein, wenn jemand ohne Befolgung der moralischen Gesetze

1) Transscendental ist hier dasselbe wie ontologisch.
2) Die theoretische Voraussetzung ist also physikotheologischer Natur.
3) D. h. als sittenloser Mensch, als „Bösewicht“; vgl. S. 127.

glücklich zu sein hofft; das absurdum pragmaticum, wenn jemand der Glückseligkeit, deren er sich würdig gemacht hat, nicht teilhaftig wird. Es muss demnach ein Weltregierer angenommen werden, „dessen Wille ein moralischer Wille ist, und der nur unter der Bedingung der moralischen Gesetze die Glückseligkeit erteilen kann, der im stande ist, das Wohlverhalten mit dem Wohlbefinden zusammenzustimmen". Gott wird daher auf Grund des moralischen Beweises „ein Gegenstand des Glaubens". Keiner kann mir diesen Glauben entreissen. Der moralische Beweis zwingt nun nicht allein zur Annahme eines Gottes, sondern er bessert uns auch. Deshalb muss dieser Beweis „beim Unterrichte der Jugend sehr empfohlen und eingeführt werden; denn die Moralität ist das Vornehmste und Wichtigste unter allem. Mit diesem Beweise kann der physikotheologische verbunden werden; denn der ist sehr reizend und vollendet das ganze Werk" (S. 294).[1])

Auf Grund der Moral erkennen wir Gott

1. als einen heiligen Gesetzgeber,
2. als einen gütigen Regierer,
3. als einen gerechten Richter (S. 325).[2])

Diesem dogmatischen Erkennen legt Kant aber sofort wieder das kritische Gewand um, wenn er fortfährt: Die natürliche Religion enthält also nichts mehr „als einen Glauben an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter" (S. 325). Damit „dieser Glaube praktisch sei, und damit wir durch den Glauben, dass ein summum bonum[3]) sei, auch des summi boni teilhaftig werden", müssen wir mit diesen Eigenschaften Gottes jene verbinden, die „den Grundeigenschaften des summi boni alle efficaciam geben und dieses höchste Gut subjektiv praktisch machen". Gott muss allmächtig, allgegenwärtig, allwissend sein.[2])

---

1) Vereinzelt steht der Ausdruck „Glaube" auf S. 295. Der Gedanke ist folgender: Die logische Vollkommenheit der Theologie soll (im Gegensatz zur praktischen Vollkommenheit derselben) dazu dienen, falsche Vernünfteleien abzuhalten, und auf diese Weise verhüten, dass der „Glaube an Gott" uns genommen werde.

2) Vgl. die Bestimmung des Gottesbegriffes auf S. 35f., 67, 73, 80, 83, 86, 113, 118 dieser Untersuchung.

3) D. h. „die Vereinigung der höchsten Glückseligkeit mit dem höchsten Grade der Fähigkeit, dieser Glückseligkeit würdig zu sein" (S. 321; vgl. auch S. 343).

Das sind die wesentlichsten Gedanken, die aus den von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über die Metaphysik für unsere Darstellung von Interesse sind. Man kann nicht behaupten, dass diese Gedanken den speziellen Charakter der Kritiken oder einer sonstigen von Kant selbst herausgegebenen Schrift an sich tragen. Sie stehen aber deshalb keineswegs vereinzelt da, sondern sind am besten den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre zur Seite zu stellen. Beiden sind einzelne charakteristische Ausdrücke[1]) gemeinsam, sowie vor allem die ausserordentlich warme Art, mit der Kant für die Berechtigung des moralischen Glaubens und der Moralität überhaupt eintritt. Dagegen ist eine Eigentümlichkeit der oben skizzierten Gedanken der teilweise dogmatische Ausdruck[2]), der besonders im Schlussabschnitt der Psychologie in die Augen fällt. Ein Zeichen des hier so stark ausgeprägten Dogmatismus ist der Umstand, dass Kant eine Seelenexistenz vor dem irdischen Leben zu beweisen sucht. Aus dem dogmatischen Charakter der Vorlesungen ist zu erklären, dass der praktischen Vernunft noch nicht überall der unbedingte Primat gegenüber der theoretischen Vernunft eingeräumt wird; z. B. soll die Erkenntnis Gottes niemals mehr gewesen sein als „eine notwendige Hypothese der theoretischen und praktischen Vernunft".[3]) Im übrigen sei als bemerkenswert hervorgehoben, dass Kants Stellung zur Wunderfrage eine neue Beleuchtung erfährt[4]); ferner der in die Pädagogik einschlagende Gedanke, dass Kant den physikotheologischen Beweis in Verbindung mit dem moralischen dem Jugendunterrichte zu Grunde gelegt wissen will[5]); dann der uns schon öfter begegnete Vergleich zwischen der Gewissheit des Glaubens und der einer mathematischen Demonstration und schliesslich das Wiederauftauchen des Begriffes „höchstes Gut", der nicht ganz im Sinne der Kr. d. pr. V. gefasst ist, da der Gedanke der vollendeten Sittlichkeit als zweiten Bestandstückes des höchsten Gutes zu wenig hervortritt.

---

1) Vgl. oben S. 129.

2) Der dogmatische Ausdruck hat jedenfalls seinen Grund in dem Lehrzwecke der Vorlesungen. Kant musste, auch als er schon Kritiker, nicht mehr Dogmatiker war, seinen Zuhörern über die bisherigen Lösungsversuche der philosophischen Probleme Aufklärung verschaffen.

3) Vgl. oben S. 129.

4) Vgl. oben S. 124 ff.

5) Vgl. oben S. 131.

Anhang.

Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern.[1])

Die von M. Heinze herausgegebenen „Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern" haben für unsere Darstellung den Zweck, die Gedanken des Abschnittes II zu ergänzen und zu erweitern. Wo sich die vorliegenden Vorlesungen dem Wortlaut nach mit den von Pölitz herausgegebenen decken, ist von einer nochmaligen Darstellung derselben abgesehen. Nur das Hinzukommende und das wesentlich Veränderte ist berücksichtigt worden.

1.

„Die Vorlesung aus der zweiten Hälfte der siebziger Jahre."[2])

Dieser Vorlesung liegen nach Heinze drei Manuskripte zu Grunde, die er mit L 1, H, K 1 bezeichnet. L 1 ist das Eine wiederaufgefundene, fragmentarische Leipziger Manuskript. Pölitz bezeichnet es als das der Schrift nach ältere. K 1 befindet sich jetzt auf der Königsberger Königlichen und Universitätsbibliothek. H ist seit 1888 im Besitze des Pastors Dr. Krause in Hamburg. Aus der regelmässigen und gleichmässigen Schrift, mit der L 1, K 1 und H geschrieben sind, darf man schliessen, dass es keine unmittelbaren Kollegnachschriften, sondern spätere Abschriften sind. Hinsichtlich ihres Inhaltes stimmen alle drei merkwürdig miteinander überein. Sie sind, meint Heinze (S. 497), höchstwahrscheinlich Abschriften einer und derselben Nachschrift.

Die Prolegomena zu der vorliegenden Vorlesung sind nicht ohne Wert für die Definition und die Einteilung der Metaphysik, gehen unsere Untersuchung aber weiter nichts an (S. 663—669; vgl. S. 519—520).

---

1) Herausg. von Max Heinze in den Abhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXIV. Philol.-histor. Klasse XIV. 1894. S. 481—728. — Die Vorlesungen werden von M. Heinze in der Neuen Kantausgabe nach neuen Manuskripten herausgegeben werden. Da dieser Teil der Neuen Kantausgabe noch nicht erschienen ist, so bin ich vorläufig auf den obigen Bericht angewiesen.

2) Die Richtigkeit der Heinzeschen Datierungen zu untersuchen, ist nicht meine Aufgabe. Heinze gibt in einer längeren Einleitung über die Datierungen Auskunft, vgl. S. 481—517; vgl. auch bes. E. Arnoldt: „Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung". Königsberg i. Pr. 1894.

Hinsichtlich der Kosmologie sei bemerkt, dass die Kant anscheinend sehr am Herzen liegende Wunderfrage durch zwei Sätze erweitert ist, von denen der erste und interessantere hier angeführt sein möge. Kant hatte davor gewarnt, alles auf die Direktion Gottes zu schieben.[1] „Demnach", sagt er weiter, „ist es nichts Andächtiges, sich auf Wunder zu berufen, sondern was Sträfliches und Verwerfliches".

In dem Abschnitt über die rationale Theologie ist dem Abdruck von Pölitz unter anderem ein von Pölitz anscheinend absichtlich fortgelassener Exkurs über die „arrogante Theologie" hinzugefügt. Von ihr wird gesagt: sie „verstattet keine anderen Erkenntnisse von Gott als durch Wissenschaften" (S. 541); sie will also das Dasein Gottes objektiv demonstrieren. Aus diesem Grunde bezeichnet Kant sie als „arrogant", ein Beiwort, das er häufig den dogmatischen Ansprüchen der Vernunft beilegt.

2.
„Die wahrscheinlich aus dem Winter 1790/91 stammende Vorlesung."

Ihr legt Heinze das wiederaufgefundene, fragmentarische, zweite Leipziger Manuskript (L 2) zu Grunde. Aus ihm hat Pölitz, die im Hefte fehlende Ontologie, aber unter Herübernahme von Stücken aus L 1 abdrucken lassen. Das Heft bricht ab vor der Moraltheologie. Es macht nach Heinze den Eindruck einer unmittelbaren Kollegnachschrift.

Aus dem Abschnitt über die Psychologie sind folgende Gedanken Kants bemerkenswert. Ein Beweis für die Fortdauer der Seele ist der empirischen Psychologie unmöglich. In der rationalen Psychologie dagegen gibt es einen doppelten Beweis: 1. aus dem Begriff vom Leben einer Intelligenz überhaupt; 2. aus der Analogie der Natur mit anderen lebenden Wesen überhaupt (S. 676). Der erste Beweis „hat viel Schönes an sich, aber nichts Entscheidendes; es folgt aus ihm zu viel, man gerät durch ihn in die Schwärmerei" (S. 676). Er ist also nicht mehr wie in L 1 der „einzige Beweis, der a priori gegeben werden kann".[2] Dagegen ist der zweite, uns ebenfalls schon bekannte[3]) analogische Beweis in Kants Augen an Wert gestiegen. Er ist „der aller-

1) Vgl. oben S. 125. 2) Vgl. oben S. 126.
3) Vgl. oben S. 128.

beste, der jemals von der Seele geführt worden" ist (S. 676). Kant hätte ihn eigentlich in die empirische Psychologie verweisen sollen, da er sich auf Erfahrung gründet.

Hinsichtlich des Zustandes der Seele nach dem Tode, meint Kant, „lässt sich nicht viel sagen, ausser was Negatives, d. h. was wir nicht wissen" (S. 677).[1])

Was die Möglichkeit von Geistererscheinungen anbetrifft, so hält es Kant für eine vergebliche Arbeit, dieselbe zu widerlegen. Einige Zeilen darauf erklärt er aber schon alle Geister- und Gespenstererscheinungen, alle Traumdeutungen, Vorhersehen des Künftigen, Ahnungen u. dgl. für „äusserst verwerflich, weil sich aus ihnen gar keine Regel herausbringen lässt" (S. 678). Damit spricht er über Swedenborg, den er in L 1 hier und da noch lobend erwähnt hat, das Vernichtungsurteil.

Den Abschnitt über die Theologie charakterisiert der umfassende Satz: „Die apodiktische Gewissheit in der Transscendentaltheologie, wenn es eine gibt, ist Wissen, die hypothetische in der Physikotheologie ist Meinung, und die moralische Gewissheit in der Moraltheologie ist Glauben" (S. 581). Der Satz ist aus dreifachem Grunde bemerkenswert:

1. Er zeigt, dass Kant sich noch nicht klar und bestimmt aus den Fesseln des Dogmatismus gelöst hat; dass er aber auf dem besten Wege dazu ist, bezeugt die bei der Transscendentaltheologie gemachte Bedingung.
2. Die drei Erkenntnisprinzipien Wissen, Meinen und Glauben werden wie im dritten Abschnitt des Kanons der Kr. d. r. V. sich gegenübergestellt und reinlich geschieden.
3. Das Erkenntnisprinzip der Physikotheologie ist nur Meinung, nicht (theoretischer) Glaube wie sonst in den behandelten Vorlesungen.

Was die Transscendentaltheologie anbetrifft, so verliert sich im Laufe der Untersuchung Kants obige Unbestimmtheit: Die Transscendentaltheologie kann nach seiner Ansicht das Dasein Gottes nicht beweisen; sie erweitert unsere Erkenntnisse nicht, sondern verengert dieselben, indem sie den Anthropomorphismus vermeidet, der sich verderblich in die Theologie drängt (S. 586). Der physikotheologische Beweis hat nach Kant zwei Mängel (S. 587):

---

1) Vgl. oben S. 128.

1. Das Dasein Gottes wird durch ihn nicht apodiktisch, sondern nur hypothetisch erkannt; freilich ersetzt die Transscendentalphilosophie, wenn sie hinzutritt, diesen Mangel.
2. Der Begriff von Gott kann durch ihn nie bestimmt werden, da sich die Grösse seiner Macht und Weisheit nie genau angeben lässt.

3.

„Die Vorlesung aus dem Anfang der neunziger Jahre."

Ihr liegt das Königsberger zweite Manuskript (K 2) zu Grunde. Dasselbe ist eine Abschrift, keine Nachschrift, und ist zeitlich später als L 2 anzusetzen.

In den Prolegomenen[1]) findet sich die bemerkenswerte Äusserung: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit machten ein Ganzes aus; Gott sei der Urgrund, Freiheit der Grund und die Möglichkeit, unter moralischen Gesetzen zu stehen; verbinde man nun beides und sage: der Mensch ist unter moralischen Gesetzen durch den Willen des Urgrundes, so folge, dass er unsterblich sei (S. 592). Ich verweise auf einen Satz aus der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V., in dem ebenfalls die Idee der Unsterblichkeit einfach als Resultante der beiden anderen Ideen erscheint: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, so dass der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlusssatz führen soll."[2])

Bemerkenswert ist auch jener Satz der Prolegomena, in dem sich Kant zum kritischen Rationalismus bekennt unter Verwerfung des dogmatichen Rationalismus: „Der dogmatische Rationalismus ist die Voraussetzung, dass wir zu Erkenntnissen a priori gelangen können, ohne dass wir nötig haben, unser Verstandesvermögen zu untersuchen. Es ist aber sehr natürlich zu fragen, wie ist es möglich, dass der Verstand Begriffe a priori erkennen könne? Und doch ist die kritische Methode des Rationalismus gar nicht befolgt worden" (S. 593).

Die Stellung Kants zu den Wundern hat leichte Änderungen mehr formeller Natur im Vergleich mit früheren Vorlesungen[3])

1) Die Überschrift „Prolegomena" fehlt in K 2.
2) Vgl. oben S. 58 und Kr. d. r. V. S. 290 Anm.
3) Vgl. oben S. 124ff. und 134.

erfahren. Kant leugnet nicht die Möglichkeit der Wunder, steht ihnen aber skeptisch gegenüber: „Wunder einräumen heisst noch nicht behaupten, es gäbe Wunder, es heisst noch nicht, sie zur Maxime im Gebrauch unserer Vernunft annehmen" (S. 626). Am meisten ist er geneigt, für das Gebiet des Moralischen Wunder anzunehmen: „Es kann nichts ein Wunder sein, was den moralischen Gesetzen widerstreitet; dies ist ein negatives Prinzip der Wunder. Zur Übereinstimmung der moralischen Vollkommenheit mit der Naturvollkommenheit (der Würdigkeit, glücklich zu sein, mit dem Genusse der Glückseligkeit) kann man also Wunder annehmen, mithin zur Beförderung der Moralität" (S. 628).

Die rationale Psychologie ist in manchen Punkten ausführlicher als das zweite Leipziger Manuskript, nimmt aber ihren Gedanken nach ungefähr Eine Stufe mit diesem ein.

Kants Ansicht über die Präexistenz der Seele hat sich nicht verändert. Vor allem daraus, dass die Seele eine Substanz sei, schliesst er, dass sie als präformiert anzusehen sei. Anzunehmen, die Seele werde von Gott bei der Geburt geschaffen, ist „blosse Glaubenssache, hier wird alle Untersuchung abgeschnitten" (S. 685).

Für die Unsterblichkeit, d. i. die notwendige Fortdauer der Seele nach dem Tode[1]), führt Kant zwei Beweise an. Der erste ist „kosmologisch-teleologisch" (S. 689) und derselbe wie der bekannte analogische.[2]) Die Unvollständigkeit der Entwicklung unserer moralischen Anlagen im Diesseits gibt wieder das Hauptargument für die Notwendigkeit der Existenz eines künftigen Lebens ab. Dieser Beweis ist der „herrlichste, erhebt den Menschen am meisten und lehrt uns, unsere eigene Natur recht zu studieren". Der andere, der theo-teleologische Beweis, soll weder die Notwendigkeit noch die Allgemeinheit des künftigen Lebens behaupten. Er gründet sich darauf, dass jeder künftig den Lohn erhalten muss, den Verdienst oder Schuld ihm eintragen (S. 690). Hinsichtlich der Auferstehungslehre stellt Kant die sonderbare, nur aus seinem System verständliche Behauptung auf: „Das Resurrektionssystem kommt dem Materialism ziemlich nahe, wo man schliesst, weil ohne commercium der Seele und des Körpers die Seele nicht denken kann, so muss die Seele [Leib?]

1) Vgl. oben S. 126.
2) Vgl. oben S. 128 und 134.

auferweckt werden“ (S. 690). Ist in der ganzen obigen Beweisführung der Dogmatismus wieder stark ausgeprägt, so findet dieselbe aber einen kritischen Abschluss, wenn Kant sagt: „Psychologia rationalis dient zu nichts als den Materialisten zu widerlegen. Der moralische Beweis dient dazu, um unseren Vernunftglauben an ein künftiges Leben zu rechtfertigen“ (S. 691).

Was den status animae post mortem[1]) anbetrifft, so verweist Kant jedes Wissen darüber in die Traumwelt (S. 691).

Die Theologie ist schon in der Gliederung, die Kant ihr voranschickt, bemerkenswert und zwar wegen des zum erstenmal gebrauchten Ausdruckes „Glaubenstheologie“: „Man kann die Theologie in die Glaubens- und in die Vernunfttheologie einteilen. Die Rationaltheologie enthält die spekulative und die praktische Vernunfttheologie. Letztere ist die Glaubenstheologie“ (S. 700). Unter den theoretischen Beweisen für das Dasein Gottes wird der physikotheologische besonders hervorgehoben und zwar mit fast denselben Ausdrücken wie in der Kr. d. r. V.[2]): er „ist dem gemeinen Menschenverstande am meisten angemessen: er kultiviert am meisten und treibt zum Studio der Natur an“. Nicht in der Kr. d. r. V. steht die hier angefügte Bemerkung: er „ist der Beweis von Gott als summa intelligentia. Wer dies glaubt, glaubt einen lebendigen Gott“ (S. 708). Dagegen auf S. 710: Das physikotheologische Argument ist nicht hinreichend, Gott, d. h. den vollkommensten Urheber zu beweisen.

Durch das dogmatisch-praktische Argument „wird nicht das Dasein eines entis summi dargetan, sondern die Vernunftmässigkeit unseres Glaubens an das Dasein desselben“; es soll zeigen, „dass unser Glaube den Prinzipien der reinen praktischen Vernunft gemäss ist“, und es läuft darauf hinaus, dass wir an Gott als summum bonum einen Glauben haben“ (S. 710). Das Wort „Glaube“ wird allgemein definiert als „Voraussetzung“ und zwar in diesem Falle als Voraussetzung, dass ein Gott ist (S. 710). Soll das höchste Gut d. i. die Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit „nicht bloss Chimäre“ sein, so müssen wir einen Gott annehmen und die „Vernunftmässigkeit des Glaubens“ an denselben (S. 711) zugeben. Das ist aber ein hinreichendes Argument, so zu handeln, als ob[3]) ein

---

1) Vgl. oben S. 128 und 135.

2) Vgl. oben S. 27.

3) Vgl. oben S. 28 und 105.

solches Wesen wirklich existiere" (S. 711). Der Glaube wird weiterhin im Unterschied vom Wissen als eine „Hypothese" bezeichnet, die aber, „wenn sie praktisch ist, dasselbe leistet als das Wissen". Er ist eine „Triebfeder", das höchste Gut zu befördern (S. 711); er ist „vernunftmässig", da er der Vernunft nicht widerspricht[1]).

Der aus der Kr. d. r. V. bekannte[2]) Begriff eines „pragmatischen Glaubens" taucht hier wieder auf. Der pragmatische Glaube ist ein „Glaube nach Regeln der Klugheit". Auf das ihm in der Kr. d. r. V. anhaftende Merkmal der Zufälligkeit ist nicht aufmerksam gemacht, es fällt auch nicht in die Augen in dem dem praktischen Leben entnommenen Beispiele, mit dem Kant diesen Glauben erläutert: „Ein Kaufmann kann mit dem andern nicht handeln, als er muss sich darauf verlassen, dass der andere sein Wort hält. Er denkt, es gibt viele Leute, die betrügen, aber auch viele ehrliche, und ich muss letzteres annehmen, solange ich keine Ursache zum Gegenteil habe" (S. 711).

An die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. erinnert der Satz: Der Begriff von Gott ist ein Vernunftbegriff, und er muss zur Prüfung der geoffenbarten Religion dienen. Kein Glaube[3]) kann uns zur Annahme irgend eines Begriffes von Gott bestimmen, wenn er dem Vernunftbegriffe von Gott widerspricht" (S. 715).

Eine spezielle Providenz anzunehmen, hält Kant für einen „grossen Wahn der Menschen, weil der Mensch dies nie erkennen kann" (S. 726).

Eine absolute Prädestination zur Glückseligkeit oder Nichtglückseligkeit leugnet er, da die Glückseligkeit nur gemäss der Moralität dem Menschen gegeben werden könne (S. 727).

Die eben charakterisierten Gedanken der „Vorlesung aus dem Anfang der neunziger Jahre" weisen bei weitem nicht soviel dogmatische Äusserungen auf als die früheren Vorlesungen. Zwar tritt der Dogmatismus hier und da noch hervor, am meisten in der Psychologie; demgegenüber ist aber der Kriticismus jetzt in einer Weise in den Vordergrund gerückt, das den dogmatischen Äusserungen die Spitze abgebrochen ist.

---

1) Der Ausdruck „vernunftmässiger Glaube" ist demnach nicht identisch mit dem Ausdruck „Vernunftglauben", sondern mit dem „vernünftigen Glauben". Vgl. oben S. 46—49, 50 und 66.

2) Vgl. oben S. 38.

3) Z. B. der Offenbarungsglaube.

III.

Lose Blätter aus Kants Nachlass.[1])

Die in B 3 (I, 94)[2]) aufgeworfene Frage ist dieselbe wie im Streit d. Fac. auf S. 80 Anm. Es heisst: „Die Frage also, welche den Staat interessiert, ... ist: Bei welchem Glauben er wohl treuere Soldaten und bessere, freiwillig folgsamere Bürger zu haben sich gewärtigen könne, ob bei dem, der im statutarischen das Wesentliche und Seligmachende der Religion setzt, oder bei dem, der inständig darauf dringt, es in dem rein-moralischen zu setzen, indem er jenes doch als verehrungswürdiges Vehikel des letzteren gelten lässt". Hierauf gibt Kant die Antwort wie im Streit d. Fac.: Der Staat kann kein Vertrauen setzen auf ein Volk, welches in „kirchlicher Rechtgläubigkeit" und „frommen Observanzen" die Mittel sieht, sich von allen seinen, der Moralität widerstreitenden Verbrechen lossprechen zu lassen. Kant geht sogar so weit, den statutarischen Glauben für sich allein, nicht in seiner Verbindung mit dem moralischen Glauben, einen „Wahnglauben" zu nennen. Die Regierung, meint er, kann ihre Absicht, Folgsamkeit und Treue im Volke zu erzielen, nur dann erreichen, wenn „der rein-moralische, im guten Lebenswandel tätige Glaube die Endabsicht ausmacht" und der „statutenmässige Glaube" als „Vehikel" des moralischen Glaubens nicht ausser acht gelassen wird.

B 5 (I, 96)[3]) bringt eine kritische Auslassung über die Wunder.[4]) Wunder dieser und künftiger Zeiten verwirft Kant, ohne ihre Unmöglichkeit dartun zu können. Wunder vergangener Zeiten meint er gelten lassen zu können unter der Bedingung, dass sie jetzt nicht mehr vorkommen, und dass keine gegen den

---

1) Mitgeteilt von R. Reicke. Königsberg i. Pr. 1. Heft 1889. 2. Heft 1895. 3. Heft 1898.

2) Hinsichtlich der Chronologie der Losen Blätter vgl. H. Vaihinger „Mitteilungen aus dem Kantischen Nachlasse". Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, herausg. von R. Falkenberg. Bd. 96. 1889. S. 1—27. — H. Cohen „Zur Orientierung in den Losen Blättern aus Kants Nachlass". Philos. Monatshefte, herausg. von P. Natorp. Bd. XXVI. 1890. S. 287—323. — E. Adikes „Lose Blätter aus Kants Nachlass". Kantstudien, herausg. von H. Vaihinger. Bd. I. 1897. S. 232—263.

3) Vielleicht aus dem Jahre 1784, in welchem Kant seinen Aufsatz „Was ist Aufklärung?" in der Berliner Monatsschrift veröffentlichte.

4) Vgl. oben S. 53, 87 f., 99, 126 f., 134, 137.

natürlichen Vernunftgebrauch verstossenden Folgerungen daraus gezogen werden. Wunder tun nach Kants Ansicht nichts zur Sache, sondern „dienen nur Lehren zu introduzieren, die sonst sich auf Vernunft gründen, und wenn sie einmal da sind, sich auch wie ein Gebäude bei Wegräumung des Gerüstes von selbst erhalten. Es sind nicht Fakta, sondern übernatürliche Deutungen von Faktis, denn die Bestimmung der Ursachen beruht immer auf Vernunft". Das Annehmen wirklicher Wunder geht nicht die [allgemeine] Vernunft etwas an, sondern nur die „Privatvernunft".

Als „eine Sache des Glaubens" bezeichnet D 14 (I, 226)[1]) die vollkommene „Harmonie der Glückseligkeit in der Welt mit der Würdigkeit glücklich zu sein"; denn diese Harmonie kann von uns nicht „für die ganze Ewigkeit oder auch das Ganze der Welt angemessen erkannt werden".

Aus D 16 (I, 232) sei der merkwürdige Satz angeführt: „Der bloss moralische Beweis gilt nur für einige Menschen und nur für einen gewissen Zeitpunkt des künftigen Daseins nämlich die verbrochen[2]) — haben und nur bis sie gestraft' sind — dagegen der teleologische[3]) Beweis darum für alle, weil in der ganzen menschlichen Natur die Anlagen sind, und weil deren Entwicklung und praktischer Gebrauch ins Unendliche ähnliche Folgen vorbereitet". Merkwürdig ist dieser Satz, der sich auf einem schmalen Streifen unter den Notizen für Kants metaphysische Vorlesungen aus den siebziger bis achtziger Jahren findet, deswegen, weil einerseits der moralische Beweis nicht wie sonst als allgemein bindend hingestellt wird, anderseits im Gegensatz zu Kants sonstiger kritischer Anschauung der physikoteleologische Beweis für alle gelten soll.

Zwei vereinzelte Bemerkungen über den Glauben bietet D 23 (I, 258)[4]): Alle durch Menschen mitgeteilte Offenbarung beruht auf „historischem Glauben an Gelehrte";[5]) die jedem Individuum besonders erteilte Offenbarung hat ihren Grund in der

1) Aus dem Jahre 1793.

2) Über die Zeile geschrieben ist „Kinder, Wilde, Dumme".

3) Über die Zeile geschrieben ist „physiko -".

4) Vaihinger sieht in D 23 „einen interessanten Entwurf [zum „Streit"], welcher von der wirklichen Ausführung nicht unerheblich abweicht". Reicke versetzt die Niederschrift von D 23 in verschiedene Zeiten der achtziger Jahre.

5) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 121; vgl. oben S. 90.

Inspiration. — Die zweite Bemerkung ist eine Warnung, unser Gewissen zu verletzen hinsichtlich dessen, „was wir in unseren Glauben und Bekenntnis aufnehmen".[1])

E 2 (II, 6), aus den letzten neunziger Jahren stammend, enthält eine zweimalige, skizzenartige Dreiteilung des Glaubens nach seiner historischen Entwicklung hin: 1. Der rein mosaische Glaube; 2. der mosaisch christliche Glaube; 3. der rein christliche Glaube. Dazu die Bemerkung: „Wenn also vom mittleren Glauben der mosaische weggelassen wird, so bleibt der letzte als Vernunftglaube". Der rein christliche Glaube, in Kantischem Sinne gefasst[2]), ist also identisch mit dem Vernunftglauben. — Die zweite Dreiteilung entspricht der ersten: 1. Mosaisch-messianischer Glaube; 2. messianisch-evangelischer[3]); 3. rein evangelischer oder christlicher Glaube. Hinzugefügt zu 3 ist: „Fängt jetzt erst an",[4]) und weiterhin: „Der evangelische Glaube war der, dass die Opfer erfüllt sind und wir vom Joch frei". Mit den „Opfern" dürfte Kant vor allem das meinen, was er sonst kirchliche „Observanzen", „Statuten" usw. nennt.

Aus den Betrachtungen über den Katholizismus und Protestantismus in E 10 (II, 33 ff.) seien einige aus den neunziger Jahren stammende Äusserungen angeführt, in denen Kant den Ausdruck „Glaube" in irgend einer Form gebraucht: Die katholische Kirche[5]) „spricht allem, was nicht denselben Kirchenglauben hat, die Seligkeit ab. Sie will hierarchische Einheit der Kirche und nimmt alle besonderen Glaubensmeinungen für Schismen und Ketzereien". — „Dem Katholizism ist der Protestantism entgegengesetzt. Das Papsttum, das Luthertum, der Calvinism, und wie sie Namen haben mögen, können katholisch oder protestantisch denken und unerachtet des Unterschiedes ihrer Kirchen für geoffenbarte Glaubenslehre entweder einen knechtischen oder freien Glauben bekennen. Der letztere besteht darin, dass jene Lehren[6]) zwar heilsam, aber nicht seligmachend, d. i. zwar kultivieren, aber nicht moralisieren können."

1) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 201 ff.

2) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 137 ff.; vgl. oben S. 95.

3) Vgl. d. Streit d. Fac. S. 82.

4) Vgl. dazu d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 142.

5) Mit dem vor dem zitierten Satze stehenden „Sie" kann nur die katholische Kirche gemeint sein, obwohl sie im Vorhergehenden nicht wörtlich genannt ist.

6) Lies „Lehren" statt „Lehre", da das Verb im Plural steht.

Da Kant unter Religion den „Inbegriff unserer Pflichten als göttlicher Gebote, nicht den Inbegriff göttlicher Gebote als unserer Pflichten" versteht, so ist die aphoristische Bemerkung verständlich, welche E 20 (II, 83 ff.)[1]) einleitet: „Religion zu haben ist Pflicht gegen sich selbst — aber nicht einen Religionsglauben zu haben. Die Religion muss nicht auf den Glauben, sondern dieser auf jene gegründet sein." Da der Religionsglaube bei Kant identisch mit dem moralischen Glauben ist, so leugnet also Kant hier die sonst so energisch[2]) betonte Notwendigkeit desselben. — Ebenso vereinzelt steht in E 20 (II, 86) der unklare Satz: „Es gibt keine Pflichten gegen idealische Wesen, die man nur auf den Fall, dass solche existierten oder seines künftigen Lebens ausüben solle. Auch keine Pflicht, solche Wesen zu glauben." Es ist nicht recht verständlich, wer die idealischen Wesen sind. Am Rande von E 40 (II, 151) steht ausgestrichen: „Bloss idealische Wesen sind, die wir uns selbst durch die Vernunft machen, von denen aber die Idee dem Gebrauch der praktischen Vernunft zum Grunde zu legen für uns Pflicht ist."

Den Schluss von E 21 (II, 88 ff.)[3]) bildet ein Hauptgedanke der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.: Wir können Gott nur durch tugendhafte Handlungen verehren. „Ihm aber diese Verehrung besonders durch Gebete,[4]) Glauben usw. ankündigen, ist nichts anderes, als Gunstbewerbung, wodurch wir unsere Achtung schlecht beweisen." Unter dem „Glauben" versteht Kant hier natürlich nicht den moralischen, sondern den statutarischen Fron- und Lohnglauben.

In E 43 (II, 163 ff.), aus den neunziger Jahren stammend, finden sich längere Bemerkungen zum kosmologischen Beweise, ohne dass der Glaubensbegriff eingeführt wird. Daneben beschäftigt den kritischen Philosophen die Wunderfrage:[5]) „Ein vernünftiger Mann, wenn er seine Andacht hält, nimmt Wunder an, aber als Geschäftsmann statuiert er kein Wunder." „Wenn

1) E 20 stammt nach Reicke aus den letzten achtziger und ersten neunziger Jahren.

2) Vgl. bes. die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen Kants über philos. Religionslehre und über Metaphysik.

3) E 21 stammt aus den neunziger Jahren.

4) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 212 ff.; vgl. oben S. 54 und 99.

5) Über die Behandlung der Wunderfrage vgl. oben S. 53, 87 f., 99, 124 ff., 134, 136 f. und 140 f.

Wunder das ist, was wir bewundern müssen und was uns keine Demonstration aus der Vernunft noch wenig[er] aus der Erfahrung erklären kann, so haben [wir] das vor uns liegend nämlich des moralischen Gesetzes in uns. Wenn wir andere Wunder darum annehmen sollen, um uns zu trösten, dass unserer Gebrechlichkeit Hilfsmittel zu statten kommen sollen, so werden sie überflüssig sein, weil wir ohnedem darauf rechnen, wenn wir uns verbunden glauben, alles zu tun, was uns dessen würdig macht."

Eine kurze Erörterung über „Glaubenspflichten" im Gegensatz zu „gesetzlichen Pflichten" bietet E 46 (II, 175 ff.)[1]. Der Urheber des Universums, sagt Kant, „muss nicht allein als summus imperans, sondern auch als dominus der moralischen Weltwesen gedacht werden, und da dieses Verhältnis nicht als ein physisches (in Ansehung der vernünftigen Wesen) vorstellbar und die Idee desselben transscendent ist, folglich es nur im Glauben gedacht werden kann, so heisst eine solche Pflicht Glaubenspflicht." Deutlicher und kürzer ausgedrückt heisst das: Einen göttlichen moralischen Gesetzgeber anzunehmen, ist eine Glaubenspflicht. Der Unterschied zwischen gesetzlichen Pflichten und Glaubenspflichten ist folgender: „Gesetzliche Pflichten sind die, welche eine wirkliche Gesetzgebung (innere oder äussere) zum Grunde haben; Glaubenspflichten sind die, welche zum Behuf der Ausübung des inneren Gesetzes die Annehmung eines äusseren Gesetzgebers und die Hypothesis desselben als eines solchen zur Pflicht machen. Glaubenspflichten können also keine andere als göttliche Gesetzgebung und ihren[2] Zweck als den unsrigen vorstellig machen." Sie „können nur auf die Pflicht gehen, das höchste Gut zu befördern"; sie „sind nicht transscendent;[3] denn es sind nicht Pflichten gegen andere als bloss Weltwesen, sondern nur Prinzipien[,] dieser[4] Idee auf unseren Willen Einfluss zu geben".

E 49 (II, 184 ff.) enthält Vorarbeiten zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V., speziell zur Allgemeinen Anmerkung am Schlusse des dritten Stückes. Kants Ansicht in dieser Allgemeinen Anmerkung hat sich

1) E 46 ist das Fragment eines Schreibens vom 5. März 1794.

2) Lies „ihren" statt „seinen".

3) Oben ist dagegen gesagt: Weil die Idee eines göttlichen Gesetzgebers transscendent und also nur im Glauben gedacht werden kann, deshalb heisst die Pflicht Glaubenspflicht. Beide Stellen stehen also im Widerspruch miteinander.

4) Gemeint soll jedenfalls sein: der Idee des höchsten Gutes.

im Vergleich mit der Vorarbeit dazu nicht geändert: er verhält sich nicht ablehnend gegen den Glauben an Geheimnisse, z. B. an das der Berufung, Genugtuung und Erwählung.[1])

E 69 (II, 235 ff.) kehrt mit Ausnahme der ersten Seite unter voller Beibehaltung des Gedankenganges in der „Allgem. Naturgesch. und Theorie des Himmels" (1755) wieder. Dort und hier lässt Kant vor einem gestrengen „rechtgläubigen Areopagus" einen „Sachwalter des Glaubens" d. i. des kirchlich orthodoxen Glaubens auftreten.[2])

Eine Vorarbeit zum Streit d. Fac.[3]) ist grösstenteils E 71 (II, 244 ff.). Einige Äusserungen seien hier angeführt: „Wäre keine Moral, so würde auch bei dem Glauben an eine Bibel doch keine Religion sein." „Der Kirchenglaube kann absurd sein (Polytheism) und die Religion doch gut." Beide Sätze sind nur verständlich, wenn man weiss, dass der Kantische Religionsbegriff sich ausschliesslich auf der Moral erbaut. — Das „Geheimnis der h. Dreieinigkeit" ist im Kirchenglauben ein theoretisch unfassbarer Begriff, im Religionsglauben ein „Begriff des göttlichen Willens" mit Beziehung auf die moralische Besserung des Menschen. Unter dem Sohne Gottes darf nicht ein besonderer Mensch wie etwa Christus verstanden werden, sondern darunter ist nach Kants Ansicht nur zu verstehen „die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit in moralischer Absicht".[4])

Der sich in E 73 (II, 250 ff.)[5]) unter anderem findenden Überschrift „Vom Unterschiede des Glaublichen, Glaubwürdigen und Wahrscheinlichen probabilitas-verisimilitudo" fehlt die Ausführung. — Den Glauben an die Worte der Bibel, ohne ihnen den moralischen Sinn unterzulegen, nennt Kant den Buchstabenglauben.

An S. 113 f. der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.[6]) erinnert folgender Gedanke aus F 9 (II, 307 ff.).[7]) Es gibt nicht verschiedene Religionen, wenn unter Religion Gottesfurcht verstanden wird. Es kann aber verschiedene Gottesverehrungen (modi adorationis) geben: „Daher die

---

1) Vgl. oben S. 97; dagegen S. 99 Anm. 2.
2) Ich verweise auf S. 4 und 5 dieser Untersuchung.
3) Vgl. bes. S. 55 mit Anm.
4) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 62.
5) E 73 bezieht sich auf den Streit d. Fac.
6) Vgl. oben S. 89.
7) F 9 ist eine Vorarbeit zum ewigen Frieden.

Religion der Gunstbewerbung und des guten Lebenswandels. Zu der ersteren gehört der Glaube,[1]) und die verschiedenen Religionen sind die mancherlei Glaubensarten von dem, was wir nicht wissen können, wenn es uns nicht übernatürlich geoffenbart wäre, oder was, ob es gleich an uns ganz natürlich durch mündliche oder schriftliche Nachrichten gekommen ist, uns doch keine Gewissheit verschaffen kann, die zureicht, es ganz gewiss zu bekennen und unser Gewissen zu belästigen." — Beachtenswert ist noch der Satz, in welchem Kant die natürliche Religion von der statutarischen scheidet, wobei er sich nochmals über die „Glaubensarten" auslässt: „Was an uns nur historisch durch Erzählung einer Erfahrung, die andere gemacht haben, kommt, gehört zu den Glaubensarten dessen, was Gott tut oder getan hat, um uns zu guten (der Seligkeit empfänglichen) Menschen zu machen, welches im allgemeinen zu glauben die natürliche Religion, aber empirisch bestimmt und zugleich als Verpflichtung, es vor seinem Gewissen als wahr zu bekennen, die statutarische Religion ist."

Der „moralische Glaube" hat nach F 11 (II, 317 ff.)[2]) jederzeit nur praktische Bedeutung, theoretische nur insofern, als sein Objekt, das höchste Gut, ein widerspruchsloser Begriff sein muss. Dieser Glaube ist kein „crede".[3]) Das höchste Gut ist vielmehr „nur subjektiv ein Prinzip der Übereinstimmung [unseres] sittlichen und pathologischen Wunsches".

Aus den bunt zusammengewürfelten Notizen von F 19 (II, 355)[4]) sind folgende von Interesse. Kant findet es merkwürdig, dass die Menschen einem Glauben[5]) desto fester anhängen, „je lästiger er ist, weil sie sich dadurch aller Selbstbesserung entledigen und sich desto gehorsamer zu beweisen glauben." — Ohne Zusammenhang steht der Gedanke: „Die Reduktion der Glaubensartikel[6]) aufs minimum ist auch darum notwendig, weil man sich dadurch wider Unaufrichtigkeit (Haller) verwahrt, nur das zu wählen, was man sich nur selbst als geglaubt

1) Gemeint ist natürlich ein Glaube statutarischer Art.

2) F 11 stammt aus den ersten neunziger Jahren.

3) Vgl. oben S. 113.

4) Aus den neunziger Jahren.

5) Gemeint ist ein Glaube statutarischer Art.

6) Der Ausdruck „Glaubensartikel" begegnete uns schon auf S. 43, 63, 75, 76, 85, 107, 114 und 121 dieser Untersuchung.

bekennen kann." Über Aufrichtigkeit in Glaubenssachen hat sich Kant auch sonst ausgesprochen.[1])

Eine Erörterung über den Wert der Bibel und somit eine Vorarbeit zum Streit d. Fac. bildet G 1 (III, 2 ff.). Nicht recht verständlich ist die Bemerkung: „Beispiel am Pfingstfeste, um das menschliche Geschlecht durch den messianischen Glauben Abrahams zu einem allgemeinen Glauben an das göttliche Wort zu bringen." Vorher geht der Gedanke, dass in der Bibel das Gefühl der Erweckung zum inneren und äusseren Lebenswandel in der grössten Vollkommenheit anzutreffen sei. Die Pfingsterzählung der Apostelgeschichte weist keine Stelle auf, in der gesagt wäre, dass der Apostel Petrus die dreitausend durch den Hinweis auf den messianischen Glauben Abrahams bekehrt hätte. Da also Kant auf Acta II keinen Bezug nimmt, so kann obiges Zitat nur ein Vorschlag für die zeitgenössischen Prediger sein, am Pfingstfest auf das Beispiel Abrahams hinzuweisen. — Die Bibel nennt Kant u. a. „ein ohne griechische Weisheit von Laien zusammengetragenes System von Religions- und Glaubenslehren, welches mehr als irgend eines Wirkung aufs menschliche Herz zur moralischen Besserung desselben ausgeübt hat". Die Bibel ist ihm „der Kanon des Glaubens" auf „unabsehliche Zeiten". Die „Beglaubigung der Bibel", solch ein „beharrlicher Kanon" zu bleiben, geht nicht auf einen geoffenbarten göttlichen Willen zurück, sondern darauf, dass sie wie keine andere den Zweck der Religionslehre erfüllt und keine Kirche ohne einen solchen heiligen Kodex auskommen kann.

Nach G 2 (III, 6 ff.)[2]) lässt sich die Genugtuung[3]) 1. „als Kontrakt ansehen, dadurch uns dieses Verdienst soll statt unserer Schuld zugerechnet werden, wenn wir es im Glauben annehmen und dass dieser Glaube zugleich mit der Kraft, ein besserer Mensch zu werden, verbunden sei; 2. als ein Quasikontrakt, da Gott uns durch die Vernunft die Seligkeit verspricht und eine Genugtuung, wenn wir, so viel wir könnten, dem moralischen Gesetz ein Genüge tun, ohne uns durch die Art, wie er genugtue und wie sie von uns geglaubt werden soll, vorzuschreiben." Hier und in der sich noch anschliessenden Auseinandersetzung

---

1) Vgl. z. B. oben S. 84 und 113.
2) G 2 ist eine Vorarbeit zur Rel. i. d. Gr. d. bl. V.
3) Vgl. d. Rel. i. d. Gr. d. bl. V. S. 155.

bezeichnet Kant die Genugtuung nicht als „Geheimnis“ wie später in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. Dagegen betrachtet er sie als eine Sache des „Glaubens“. — Von den „Gnadenmitteln“ (Gebet, Kirchengehen, Taufe, Kommunion) sagt Kant: sie können ihren guten Nutzen haben, das sittlich Gute zu befördern oder auch auf die späteste Nachkommenschaft fortzupflanzen, für sich selbst aber niemanden unmittelbar Gott wohlgefällig machen, da sie nichts Moralisches in sich haben.[1]) Ein „Wahnglaube“[2]) ist der Glaube an Gnadenmittel hier nicht genannt; der Ausdruck „Glaube“ fehlt überhaupt in diesem Zusammenhange.

Nach G 3 (III, 9 ff.)[3]) ist alle Religion „Glaubenslehre (aus Ideen)“. Diese ist, wenn ihr entweder Tradition oder Bibel zu Grunde liegt, eine „historische Glaubenslehre“,[4]) dagegen eine „philosophische, wenn sie ein System enthält, was in der Vernunft liegt und keiner Geschichte bedarf“. Eine „statutarische Glaubenslehre“ gibt es nicht, da niemand zum Glauben gezwungen werden könne, „der aber ein inneres Glaubensbekenntnis[5]) heuchelt, weil er meint, das könne ihm vom Herzenskündiger zum Vorteil ausgelegt werden, dessen Glaube ist knechtisch und geheuchelt. Der nicht so denkt, dessen Glaube ist liberal gegen „Andersdenkende (Dissidenten)“. — Nicht statutarisch ist „das Moralische im Glauben“.

In G 4 (III, 13 ff.)[6]) wendet sich Kant zunächst dagegen, den Ausdruck „wahrscheinlich“[7]) auf Wunder anzuwenden, da die Regeln der Wahrscheinlichkeit am weitesten vom „Wunderglauben“[8]) abführten. — Die aus G 1 (III, 2 ff.) bekannte[9]) Beurteilung der Bibel und ihres Wertes findet hier eine Fortsetzung: „Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer Göttlichkeit durch den

---

1) Vgl. auch G 14, wo Kant auf die Gefahr aufmerksam macht, dass „Aberglaube“ in ihnen das Wesentliche der Religion sehen könnte (III, 46; vgl. ferner III, 73).

2) Vgl. oben S. 99.

3) Stammt aus den letzten neunziger Jahren.

4) Vgl. oben S. 147.

5) Über den Ausdruck „Glaubensbekenntnis“ vgl. oben S. 85, 113 und 142.

6) G 4 ist eine Vorarbeit zum Streit d. Fac.

7) Über den Begriff der Wahrscheinlichkeit vgl. oben S. 32, 113 und 120.

8) Über die Wunderfrage vgl. oben S. 53, 87 f., 99, 124 ff., 134, 136 f., 140 f. und 143 f.

9) Vgl. oben S. 147.

Einfluss, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher im katechetischen sowohl als homiletischen Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ nicht allein der wahren und inneren Vernunftreligion, sondern auch als Organ einer statutarischen fürs Volk auf unabsehliche Zeiten zum Leitfaden für den Kirchenglauben zu erhalten."

Der mit G 6 bezeichnete Vorlesungszettel verdient unsere Beachtung wegen einer Bemerkung über den Idealismus. Wenn auch Kant diesen für nicht so gefährlich hält wie den Skeptizismus, so findet er doch an ihm zu tadeln, dass er das Erfahrungsfeld sehr einschränkt und „einem Glauben Anspruch sogar auf unsere empirischen Erkenntnisse gibt" (III, 18ff.). Zur Verdeutlichung dieser Bemerkung weise ich auf S. 57 dieser Untersuchung zurück, wo eine ähnliche Stelle aus der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. zitiert ist. — Ausserdem kehrt in G 6 zweimal der Ausdruck „Glaubenssache"[1]) wieder, bezogen auf die „erhabensten Ideen", womit sich die Kritik beschäftigt.

Nach G 8 (III, 28ff.)[2]) gibt es nur ein Mittel, sich des göttlichen Wohlgefallens teilhaftig zu machen: das aufrichtige Streben nach einem guten Lebenswandel. Alle anderen Mittel „machen den Schwarm der Andächtelei aus, welcher sich auf den Aberglauben gründet, der immer einerlei ist, er mag in diesem oder jenem vermeintlichen Mittel der Gunstbewerbung bestehen."

Ein ähnlicher an die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. erinnernder Gedanke in G 9 (III, 30ff.)[3]): „Alle Glaubensbekenntnisse[4]) müssen so gefordert werden, dass volle Aufrichtigkeit[5]) damit verbunden werden kann." Weiterhin: „Glaubenslehren sind Gnadenbezeigungen, die man gern annimmt und die nicht aufgedrungen werden;" daran anschliessend eine Mahnung, das Gewissen in Religionssachen zu schonen.[6]) „Die Hochachtung für die eingeführte Religionsübung", meint Kant, „wird immer bleiben, selbst wenn keine 39 Artikel beschworen werden".

---

1) Der Ausdruck „Glaubenssache" ist auf S. 75 dieser Untersuchung definiert.

2) G 8 stammt aus den siebziger Jahren.

3) G 9 stammt aus den achtziger Jahren.

4) Über den Ausdruck „Glaubensbekenntnis" vgl. oben S. 85, 113, 142 und 148.

5) Vgl. auch III, 72: „Dass er im Selbstgeständnisse seines Glaubens... die grösste Aufrichtigkeit und lautere Wahrhaftigkeit beobachte."

6) Vgl. oben S. 142.

Eine Vorarbeit zu der „Von Religionssekten“ handelnden Anmerkung im Streit d. Fac.[1]) ist G 11 (III, 36ff.). Ich greife zum Beweise einen bezeichnenden Satz heraus, in dem auch vom „Glauben“ viel die Rede ist: „Wenn der christliche Glaube die eigentliche (reine) Religion bedeuten soll, so kann ihr nur diejenige Glaubenslehre, die nicht Religion d. i. an sich moralisch bessernd ist, sondern den Kultus von allerlei Art zur Religion selbst macht, unter dem Namen des Heidentums[2]) entgegengesetzt werden, welcher Name zwar gewöhnlich nur den Völkern, die unter keiner förmlichen (vornehmlich schriftlichen) Glaubenslehre stehen und (gleich den Wilden) keiner geistlichen Obrigkeit unterworfen sind, beigelegt wird, richtiger aber von allen gelten kann, deren Glauben, weil er nicht eigentliche Religion enthält, in innerer moralischer Rücksicht ebenso gut ist als gar kein Glaube; so dass selbst bei einer wahren Religion alle Aufnahme gewisser Artikel des blossen Kirchenglaubens zum Artikel der Religion für ein Christentum gehalten werden kann, was nicht ohne alle Beimischung des Heidentums[2]) ist.“

Der Schluss von G 12 (III, 40ff.) stimmt teilweise überein mit der Allgemeinen Anmerkung, welche dem ersten Stück der zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. angehängt ist[3]): Es gibt keine Pflicht, Gnadenwirkungen zu glauben. Sie „zu fühlen glauben“ ist Schwärmerei. Der Glaube an Wunder[4]), als Pflicht betrachtet, ist Aberglaube; der Glaube an Geheimnisse[5]) ist Adeptenwesen; der Glaube an Gnadenmittel[6]) ist Thaumaturgie.[7])

Unter einer Theodicee[8]) will Kant nach G 13 (III, 42ff.) „nicht etwa die Abweisung der Einwürfe, die wider eine höchste Güte und Weisheit an den in der Welt anzutreffende[n] Übel[n] und Laster[n] gemacht werden durch einen Glauben an dieselbe, welcher sich auf so allgemeine in der Welt angelegte Zwecke und zugleich auf das höchst bewundernswürdige unser Selbst über die Natur erhebende sittliche Gesetz in uns gründet“, verstehen.

---

1) Vgl. S. 66ff.; vgl. oben S. 108.
2) Vgl. oben S. 108. 3) Vgl. oben S. 87.
4) Vgl. oben S. 148 Anm. 8. 5) Vgl. oben S. 99 Anm. 2.
6) Vgl. oben S. 99. 7) Vgl. auch III, 53.
8) Die erste Seite von G 13 ist ein Entwurf zu dem Aufsatz: „Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“ (1791). Vgl. oben S. 83ff.

Was Kant positiv unter einer Theodicee versteht, macht er klar an dem Beispiel des alttestamentlichen Hiob, der „die gewissenhafteste Redlichkeit zum Prinzip aller seiner Glaubenssprüche machte“.[1])

G 14 (III, 46ff.)[2]) wendet sich in seinem zweiten Teile dagegen, jetzt noch Wunder[3]) als Beweise der eigentlichen Religion anzuführen: „Jetzt da alles auf Pflichten gestellt ist, davon ein jeder durch Vernunft überzeugt werden kann, da es selbst nicht einmal erlaubt sein würde, auf einen bloss historischen Glauben Religions- d. i. Gewissensbekenntnisse seiner Überzeugung zu tun, die nie die dazu erforderliche Gewissheit haben, ist es nicht erlaubt, solche Sätze zu notwendigen Glaubensvorschriften zu machen, die sich bloss auf Nachrichten gründen.“ Zur Bildung einer Gemeinde dagegen scheint dem kritischen Philosophen „wenigstens in Ansehung gewisser Artikel ein Zwangsglaube[4]) nötig zu sein“. Kant meint natürlich Artikel[5]) einer historischen Religion, denn die Eine wahre Religion soll ja eine „freie Religion“ sein, keine Zwangsreligion.[6])

G 15 (III, 48ff.), eine Vorarbeit zur zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., behandelt die „wundersame Erscheinung“, dass neben dem moralischen Volke Gottes (den Christen) sich bis jetzt so viel Jahrhunderte hindurch ein zwar in alle Welt zerstreutes, aber durch ihren alten, einheitlichen, statutarischen Glauben vereinigtes Volk (die Juden) erhalten hat.[7])

In G 16 (III, 52ff.)[8]) wendet sich Kant gegen den „Ceremonialglauben“, der alle moralische Gesinnung verdränge und gestürzt werden müsse.[9]) Ausserdem wird u. a. betont, dass es

---

1) Vgl. oben S. 84.

2) G 14 stammt aus den achtziger Jahren.

3) Über die Behandlung der Wunderfrage vgl. oben S. 53, 87f., 99, 124ff., 134, 136f., 140f., 143f., 148 und 150.

4) Über den Ausdruck „Zwangsglaube“ vgl. oben S. 94.

5) Über Kants Stellung zu den „Glaubensartikeln“ vgl. oben S. 43, 63, 75, 76, 85, 107, 114, 121, 146 und 150.

6) Zu dem ganzen Gedanken vgl. die Anm. auf S. 131 der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.

7) Vgl. auch III, 55 und III, 60f.

8) G 16 ist eine Vorarbeit zur zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.

9) Derselbe Gedanke auf S. 86 (Anm.) der zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.

wohl verschiedene Glaubensarten, aber nur Eine Religion gibt.[1]) — In der ganz allgemeinen Bedeutung von Vertrauen steht der Ausdruck „Glaube" in folgendem Zusammenhange: Kant stellt Vernunftmoral und biblische Moral gegenüber und sagt: „Die biblische, wenn wir uns ihr mit vollem Glauben widmen, enthält genug in sich, um uns selbst in dem, was die Vernunft in praktischer Absicht bedarf, hinreichend zu leiten.

„Die Religionslehre als Enthüllung (revelatio)", heisst es in G 19 (III, 65ff.), einer Vorarbeit zum Streit d. Fac., „setzt eine Glaubenslehre als Verhüllung (Mysterium) d. i. einen historischen Glauben voraus von einer Wundergeschichte". Die Wundergeschichte ist die Geschichte des Sohnes Gottes. Sie „zu kennen und glauben ist nicht jedes Menschen Sache und ein dem Menschen durch Versprechung der Seligkeit abgelockter oder durch Bedrohung mit Verdammnis abgezwungener Glaube enthält einen Widerspruch; denn jeder Glaube ist frei." [2]) Jeder Glaube an ein Mittel zur Erwerbung der Seligkeit, soweit er nicht moralisch bessert, ist Aberglaube. Dem „Glauben an Fakta", der die Geschichtsreligion ausmacht, und der seligmachend „sein soll", steht der reine moralische Religionsglaube gegenüber, auf dem die Vernunftreligion beruht, und der von der allergrössten Einfachheit ist.

Auf den Glauben an Fakta geht G 20 (III, 67ff.)[3]) näher ein. Die Hülle der heiligen Geschichtslehre verdiene, meint Kant, als Text dem öffentlichen Religionsvortrage zu Grunde gelegt zu werden, „doch ohne sich für die Richtigkeit der Glaubensartikel als Geschichtserzählung nach den 39 Artikeln zu vereiden".[4]) Die „Geschichte des Glaubens", welche mit dem messianischen Glauben anhebend durch den evangelischen zum rein moralischen hinweist[5]), „kann, wie die Sache jetzt steht, nicht hintenan gesetzt, noch weniger aber im öffentlichen Vortrage (in Katechismen und Predigten) angefochten werden". Da dieser „Glaube an

---

1) Vgl. dazu oben S. 89.

2) Dass Kant nur einen freien Glauben unbedingt anerkennt, ist auch auf S. 66, 69, 76, 79, 94, 97, 107, 110, 111 und 113 dieser Untersuchung hervorgehoben.

3) Aus derselben Zeit wie G 19.

4) Von den 39 Artikeln ist auch in G 9 auf S. 149 dieser Untersuchung die Rede.

5) Vgl. E 2 auf S. 142 und G 1 auf S. 147 dieser Untersuchung.

Wunder", wie ihn die heilige Geschichte enthält, möglicherweise nicht apodiktisch widerlegt werden könne, so schlägt Kant folgende Reform vor: er will „das Moralische des reinen Vernunftglaubens" als Geist der Schrift angesehen wissen, dagegen das Historische auf sich beruhen lassen. — Auf der zweiten Seite von G 20 werden in skizzenhafter Disposition eine ganze Reihe bekannter Glaubensarten erwähnt: Moralischer und historischer Glaube; freier Glaube und Zwangsglaube aus Furcht — der letzte wird definiert als „ein Bekenntnis ohne Glauben" —; Wunderglaube, der von Gott innerlich gewirkt, und der, welcher äusserlich wundertätig ist; Privat- und Volksglaube; der Schriftgelehrtenglaube und der Naturglaube; der Bürger- und Pöbelglaube; der Traditions- und Bücherglaube[1]) — der letzte wird als von Gott diktiert (übernatürlich-statutarisch) gehalten.

Merkwürdig ist in G 22 (III, 71ff.)[2]), dass der Glaube an ein künftiges Leben im Vergleich mit dem Gottesglauben als „nur ein Glaube vom zweiten Rang" bezeichnet wird. Wir erinnern uns, dass in der Kr. d. pr. V. gerade zuerst das Postulat der Unsterblichkeit und dann erst das des Daseins Gottes entwickelt ist. Als Begründung seiner seltsamen Ansicht führt Kant an: „Es ist nicht notwendig, dass wir existieren oder ewig existieren, aber wohl, dass, solange wir leben, wir uns des Lebens würdig verhalten." — Ebenso ungenügend wie diese Begründung ist die Beantwortung der Frage, „ob Gott dem Menschen einen Glauben geben könne (z. B. dem Abraham in Ansehung seines Sohnes Isaak)", nämlich: „Wenn [der Mensch] sich bewusst wäre, ein anderes Wesen habe [den Glauben] ihm gegeben, und [der Glaube] sei also nicht aus ihm selbst entsprungen, so würde [der Mensch] wirklich nicht glauben."

Aberglaube ist nach G 23 (III, 75)[3]) „der Glaube, dass etwas als Heilmittel bloss dadurch wirken werde, dass man daran glaubt, obgleich die Natur dem widerstreitet".[4]) So ist, meint Kant, „der Wahn, dass der Glaube an die evangelische Geschichte und an ein Buch die Kraft der Seligmachung haben

1) Unter dem „Bücherglauben" ist hier speziell der Glaube an heilige Religionsbücher verstanden.

2) Aus den Jahren 1794 und 1795.

3) G 23 stammt aus den neunziger Jahren.

4) Über „Aberglaube" und seine Definitionen vgl. oben S. 51, 56, 92, 98, 109, 149 und 150.

werde, so gut dieses auch sei, Aberglaube". — Die beiden heterogenen Teile der christlichen Religion, nämlich die reine Moral und die biblische Religion (Glaube an Christum, sein Verdienst und seine Wunder) will Kant dadurch zur Einheit verschmelzen, dafs er die eine zum Vehikel der anderen[1]), aber ohne Glaubenszwang macht.

Die Gedanken von G 24 (III, 79 ff.) kehren ohne wesentliche Veränderung in der „Von Religionssekten" handelnden Allgemeinen Anmerkung des Streits d. Fac. wieder. Ich verweise auf S. 108 und 150 dieser Untersuchung.

Aus G 26 (III, 83 ff.), ebenfalls einer Vorarbeit zum Streit d. Fac., verdient nur ein Satz Interesse, in dem die [historische] Glaubenslehre der Religionslehre gegenübergestellt wird: „Woraus nichts zum bessern Lebenswandel zu machen ist, das gehört nicht zur eigentlichen Religionslehre, sondern nur der Glaubenslehre."

G 27 (III, 89 ff.), eine Vorarbeit zur zweiten Auflage der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. bietet eine erweiterte Religionsdefinition[2]): „Man versteht unter Religion nicht allein die Lehre aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote (also nicht bloss dieselbe objektiver Bedeutung), sondern auch zugleich den Glauben an die Mittel, deren sich die Vorsehung bedient, sie (als Kirche) zu gründen und zu erhalten (also in subjektiver Bedeutung)."

Überblicken wir das bunte Gemisch der aus den Losen Blättern skizzierten Gedanken, so fällt auf, wie reich die Beziehungen derselben zu den Druckschriften der neunziger Jahre sind. In die siebziger und achtziger Jahre gehört nur wenig, in die sechziger Jahre gar nichts und von den fünfziger Jahren kommt bloss das Jahr 1755 mit dem Ausdruck „Sachwalter des Glaubens" in Betracht. Weitaus die meisten Gedanken kehren in mehr oder weniger veränderter Gestalt in den beiden Auflagen der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. und im Streit d. Fac. wieder. Dahin gehören die bekannten termini: reiner moralischer Religions- oder Vernunftglaube, freier oder liberaler Glaube, allgemeiner Glaube; Sachen des [moralischen] Glaubens; ferner statutarischer Kirchenglaube, historischer Glaube, knechtischer, abgezwungener, abgelockter Glaube, Zwangsglaube; Bibel-, Bücher-, Buchstaben-,

1) Die „biblische Religion" müsste dann nach Kant das Vehikel für die „reine Moral" werden, nicht umgekehrt. Vgl. oben S. 94.

2) Vgl. die Religionsdefinitionen auf S. 67, 80 und 89 dieser Untersuchung.

Traditions-, Volks-, Ceremonialglaube; mosaischer, messianischer, evangelischer, christlicher Glaube; geoffenbarte oder historische Glaubenslehren, -arten, -meinungen, -pflichten, -artikel, -bekenntnisse, -aussprüche; Aberglaube, Glaube an Christum, an Wunder, an Geheimnisse, an Gnadenmittel, an Gnadenwirkungen. Wo diese Begriffe auftauchen, habe ich auf die Parallelstellen aufmerksam gemacht und meist auch auf die Stellen zum Vergleich verwiesen, wo der Ausdruck sonst in dieser Untersuchung hervorgetreten ist.

IV.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.[1])

Weit seltener als in den Losen Blättern treffen wir den Ausdruck und Begriff des Glaubens in den von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“. Die betreffenden Stellen beschränken sich ausschliesslich auf den II. Band, auf die Reflexionen zur Kr. d. r. V.

Da verdienen zunächst einige Reflexionen (156, 164, 167 und 177) erwähnt zu werden, die sich auf das Verhältnis der kritischen Metaphysik zu Moral und Religion beziehen. Die Metaphysik, heisst es, ist „nicht die Mutter der Religion, sondern ihre Schutzwehr“.[2]) Die grossen Grundwahrheiten der Moral und Religion, sagt Kant weiter, sind auf den natürlichen Gebrauch der Vernunft gegründet, und dieser „bringt einen Glauben hervor und kein Wissen“ (156).[3]) Nach Refl. 167 hat von der Metaphysik den grössten Gewinn die Religion. Diese wird „durch dieselbe in allem, was die Religion Moralisches ist, gesichert, gegen Schwärmerei und Unglauben gedeckt“. Ähnlich Refl. 164: „Die transscendentale Philosophie ist das Grab alles Aberglaubens.“ Nach Refl. 177 beweist die Metaphysik das Dasein Gottes „nicht apodictice, sondern hypothetice, indem sie

---

1) Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausg. von Benno Erdmann. Leipzig Bd. I, 1 1882, Bd. II 1884.

2) Dass die Metaphysik eine „Schutzwehr“ der Religion ist, wird noch öfter hervorgehoben; vgl. die Reflexionen 170, 177 („Schutzwehr gegen die falsche Sophisterei“) und 178; vgl. auch Kr. d. r. V. S. 640.

3) Dieselbe scharfe Gegenüberstellung von Wissen und Glauben fand sich auf S. 23, 32, 36, 46, 49, 50, 51, 55, 104, 111, 118, 119, 121 und 135 dieser Untersuchung.

den Mangel der Moralität beim Unglauben durch die Vernunft ersetzt".[1])

Zwei andere den Glaubensbegriff in sich bergende Reflexionen (1125 und 1158) betreffen jenen Abschnitt der Kr. d. r. V. der „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" handelt.[2]) Die erstere (1125) stellt der Sinnenwelt, in der die Prinzipien empirischer Erkenntnis massgebend sind, die Verstandeswelt gegenüber, in der wir den Prinzipien der reinen Verstandeserkenntnis folgen. Diese letzten beziehen sich bloss auf das, was durch den Verstand gegeben wird, oder auch auf Moralität. „Hier", sagt Kant, „ist noch die notwendige Voraussetzung, dass ein Gott sei: ein Glaube." Der Glaube an dieser Stelle ist somit bestimmt als moralischer Gottesglaube. In der anderen Reflexion (1158) wird die Verstandes- oder intelligible Welt als solche als „ein Gegenstand des Glaubens der Substanz nach[3]), aber des reflektierenden Verstandes den allgemeinen Gesetzen nach" hingestellt. Dem Glaubensgebiet setzt Kant das Erfahrungsgebiet gegenüber, wenn er vorher noch bemerkt: die intelligible Welt ist nicht ein Gegenstand der Anschauung.

Zur rationalen Psychologie gehört Refl. 1281, eine dispositionsartige Aufzählung der Unsterblichkeitsbeweise. Die Unsterblichkeit kann bewiesen werden I. aus Gründen der Natur, II. aus moralischen Gründen. Der moralische Beweis ist a) theologisch, aus dem zufälligen Willen Gottes; b) absolut moralisch aus dem notwendigen Willen Gottes, „indem die Moralität als an sich notwendig angesehen wird und den Glauben an Gott und zugleich den Begriff von seinem Willen bestimmt". Der Glaube ist hier der ausschliesslich auf der Grundlage der Moral fussende Gottesglaube Kants.

Der Gottesbeweis ist nach Refl. 1581 a priori oder a posteriori. Der letztere ist physikotheologisch oder moralisch und

---

1) Den letzten drei Reflexionen (167, 164, 177), die den Glaubensbegriff nach seiner negativen Seite enthalten, stehen verwandte Stellen auf S. 51, 52, 55—57, 70, 79f., 87, 92, 108, 109, 111, 149, 150, 152 und 153 dieser Untersuchung zur Seite.

2) Vgl. oben S. 16.

3) In der Kr. d. pr. V. ist die intelligible Welt, deren Vorhandensein nach der Kr. d. r. V. apodiktisch dargetan werden kann, als Postulat aufgeführt; vgl. oben S. 65; vgl. auch S. 49.

„kann kein demonstrativer werden, weil der Grund, einen Gott zu glauben, nur als auf eine notwendige Hypothesis[1]) hinausläuft“.

Die drei letzten, über den Glauben etwas aussagenden Reflexionen (1768, 1770 und 1772) betreffen „die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs“.[2]) Die erste hebt als ein Merkmal der skeptischen resp. der kritischen Methode hervor, dass sie die „Aufrichtigkeit“ befördert.[3]) „Sonst musste man die Schwierigkeiten gegen wichtige Glaubenssätze der Philosophie verhehlen und bloss das Vorteilhafte ausführen.“ „Allein jetzt ist jedem Gedanken durch die skeptische Methode freies Tor eröffnet.“ — Der Ausdruck „Glaubenssätze“ in philosophisch-religiösem Sinne kehrt in der Refl. 1770 wieder: „Die Gegner der Religion sind gereizt, Wahrheiten anzufechten, die sie würden als Glaubenssätze haben gelten lassen, wenn sie nicht durch die dreiste Anmassung derer, die mehr vorgeben als sie wissen, wären ausgefordert worden.“

Nachdem Kant in Refl. 1772 an Hume[4]) die ungeheuchelte Aufrichtigkeit gelobt hat, mit welcher derselbe seine Bedenken gegen Gottes Wege sich eingestand, und an Hiob[5]) die sklavische Ängstlichkeit getadelt hat, mit der dieser alle Bedenken niederschlug, spricht er seine Ansicht über die Regierung Gottes aus. Dieselbe, meint er, ist nicht despotisch, sondern väterlich; es heisst nicht: räsonniert nicht, gehorcht; sondern: „räsonniert fleissig, damit ihr aus eigener Überzeugung freiwillig und ungeschreckt die Verehrung Gott beweisen könnt, die von gar keinem Wert sein würde, wenn sie abgedrungen wäre. Mit dem sklavisch Glaubenden und eben darum auch tyrannisch andere zu diesem Glauben Bewegenden ist nichts anzufangen“. Gegen solche helfen keine Vernunftgründe. — Der Tadel, den Kant hier auf den sklavisch Glaubenden häuft, erinnert an die Rel. i. d. Gr. d. bl. V. und an den Streit d. Fac., wo jederlei Art von Zwangsglauben verworfen wird. Wenn Kant ferner nicht billigt, dass der sklavisch Glaubende andere zu seinem Glauben in tyrannischer

1) Vgl. oben S. 129.

2) Vgl. Kr. d. r. V. S. 565 ff.

3) Aufrichtigkeit beim Glauben fordert Kant sehr oft; vgl. oben S. 84, 113, 146 und 149; vgl. auch unten Refl. 1772.

4) Vgl. das Urteil über Hume in der Kr. d. r. V. auf S. 570 und 580.

5) Hiob ist auch auf S. 84 dieser Untersuchung erwähnt.

Weise zu bekehren sucht, so steht er in vollem Einklang mit der Kr. d. r. V., in der er sich energisch gegen alle „dreisten Anmassungen“ hinsichtlich dessen, was über unser Wissen hinausgeht, ausspricht.[1])

Nachdem wir so die wenigen Reflexionen, die den Glaubensbegriff enthalten, unter Verweisung auf verwandte Gedanken in vorher behandelten Abschnitten zusammengestellt haben, bleibt noch zum Schluss eine Untersuchung des Kantischen Briefwechsels übrig; denn auch in den Briefen Kants ist noch einiges verborgen, was in den Rahmen unserer Untersuchung fällt.

V.

Der Briefwechsel Kants.[2])

Die beiden Briefe Kants an Lavater aus dem April 1775 sind schon auf S. 9 und 10 dieser Untersuchung ihren wesentlichen Gedanken nach angeführt. Es ist weiterhin ein Brief Kants an Moses Mendelssohn vom 16. August 1783 von Interesse. Am Schlusse dieses Briefes (X, 325) spricht sich Kant sehr anerkennend über Mendelssohns scharfsinniges Buch „Jerusalem“ aus. Er lobt vor allem die darin energisch geforderte unbeschränkte Gewissensfreiheit in Sachen der Religion und meint, dass daraufhin nicht bloss das Judentum, dem Mendelssohn angehört, sondern „dass auch endlich die Kirche unsererseits [also die christliche Kirche] darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigen und drücken kann, von der ihrigen absondere, welches endlich die Menschen in Ansehung der wesentlichen Religionspunkte vereinigen muss; denn alle das Gewissen belästigenden Religionssätze kommen uns von der Geschichte, wenn man den Glauben an deren Wahrheit zur Bedingung der Seligkeit macht“. Es sind zwei Gedanken der Rel. i. d. Gr. d. bl. V., die Kant damit ausspricht: 1. Der historisch-statutarische Glaube bedingt niemals die Seligkeit. 2. In Glaubenssachen soll vielmehr Gewissensfreiheit herrschen.

Interessanter ist ein Brief Kants an Johann Gottlieb Fichte. Fichte hatte, als seiner Schrift über die Kritik des Offenbarungsbegriffes die Zensur verweigert worden war, sich am

1) Vgl. oben S. 15f., 23, 28 und 55; ferner oben Refl. 1770.

2) Kants gesammelte Schriften. Herausg. von der Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. Bd. X und XI. 2. Abteilung: Briefwechsel. 1. und 2. Bd. Berlin 1900.

23. Januar 1792 mit der Anfrage an Kant „als den kompetentesten Richter hierüber" gewandt, ob und durch welche Änderungen die jetzt durchgefallene Schrift eine spätere Zensur bestehen könne. Er hatte hinzugefügt, in seiner Schrift vor allem den Satz aufgestellt zu haben, „dass der Glaube an eine gegebene Offenbarung vernunftmässig nicht auf Wunderglauben gegründet werden könne, weil kein Wunder, als solches, zu erweisen sei" (XI, 304). Kant antwortet (XI, 308 f.) am 2. Februar 1792 auf obige Anfrage zunächst mit einem entschiedenen Nein. Aus dem Fichteschen Hauptsatze, meint er, folge unvermeidlich, „dass eine Religion überhaupt keine andern Glaubensartikel[1]) enthalten könne, als die es auch für die blosse reine Vernunft sind". Diese Folgerung sei nun seiner Meinung nach ganz unschuldig und hebe weder die subjektive Notwendigkeit einer Offenbarung noch das Wunder auf; denn man könne annehmen, dass „allenfalls anfangs Wunder[2]) von nöten gewesen sein können, die jetzt der Religion zu Grunde zu legen, da sie sich mit ihren Glaubensartikeln[3]) nun schon jetzt erhalten kann, nicht mehr nötig sei". Allein nach den augenblicklichen Maximen der Zensur würde Fichte damit nicht durchkommen. Da nämlich auf Grund dieser Maximen gewisse Schriftstellen in ihrem buchstäblichen, nicht subjektiven, sondern objektiven, dem Menschenverstande schwerlich fassbaren Sinne in das „Glaubensbekenntnis"[4]) aufgenommen werden sollten, so bedürften diese jederzeit der Unterstützung durch Wunder und könnten nie „Glaubensartikel der blossen Vernunft"[3]) werden. Ein Weg, bemerkt Kant nun aber weiter, bliebe Fichte doch noch übrig, auf dem dieser seine Gedanken mit den Ideen des Zensors in Übereinstimmung bringen könnte: nämlich dem Zensor „den Unterschied zwischen einem dogmatischen, über alle Zweifel erhabenen Glauben[5]) und einem bloss mora-

1) Kant bezieht hier das Wort „Glaubensartikel" nicht bloss auf die kirchlich-statutarischen Glaubensarten, sondern auch auf die Vernunftreligion; vgl. dagegen oben S. 76, 107 Anm. 1 und S. 114.

2) Über Kants Stellung zum Wunderglauben vgl. oben S. 53, 87 f., 99, 124 ff., 134, 136 f., 140 f., 143 f, 148, 150, 152 und 153.

3) Kant meint also „Glaubensartikel" der moralischen Vernunftreligion; vgl. oben Anm. 1.

4) Kant denkt an das statutarische „Glaubensbekenntnis" der preussischen Landeskirche.

5) Das Charakteristikum des dogmatischen Glaubens ist eben das, dass er sich über alle Zweifel, die aus der Vernunft aufsteigen, erhaben dünkt.

lischen, der freien, aber auf moralische Gründe (der Unzulänglichkeit der Vernunft, sich in Ansehung ihres Bedürfnisses selbst Genüge zu leisten) sich stützenden Annehmung begreiflich und gefällig zu machen". Alsdann würde „der auf Wunderglauben durch moralisch gute Gesinnung gepfropfte Religionsglaube" etwa so lauten: „Ich glaube, lieber Herr! hilf meinem Unglauben!" d. h. „den moralischen Glauben in Ansehung alles dessen, was ich aus der Wundergeschichtserzählung zu innerer Besserung für Nutzen ziehen kann, habe ich und wünsche auch den historischen, sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte, zu besitzen. Mein unvorsätzlicher Nichtglaube[1]) ist kein vorsätzlicher [kirchlicher] Unglaube". — Kant ist aber selbst wenig überzeugt, dass es Fichte gelingen werde, diesen Mittelweg einem Zensor begreiflich zu machen, der, wie zu vermuten sei, das „historische Credo" als unnachlassliche Religionspflicht betrachte.[2])

Die Ratschläge, die Kant in diesem Briefe Fichte erteilt, bestätigen zur Genüge das, was wir immer zu konstatieren gehabt haben: die hohe Schätzung des freien moralischen Glaubens gegenüber der Geringschätzung des statutarischen, historischen Glaubens. Der letztere dient Kant höchstens zur Einführung und Befestigung des ersteren. Hat der moralische Glaube erst festen Fuss gefasst, so ist der historische entbehrlich. Beachtenswert ist der öftere Gebrauch des Ausdrucks „Glaubensartikel", angewendet auf die moralische Vernunftreligion, die ja, wie ich an den betreffenden Stellen angemerkt habe, auf Grund der Kr. d. Urt. S. 370 Anm. keine „Glaubensartikel" enthält. Bemerkenswert ist auch die Bestimmung des dogmatischen Glaubens: derselbe ist „über alle Zweifel erhaben". Ähnliche Urteile über ihn fällte Kant in der Kr. d. r. V. Am Schluss des Briefes hätte Kant statt „das historische Credo" besser „das historische Crede"[3]) sagen sollen, um den Unterschied des freien Glaubens, der ein Credo, kein Crede enthält, klarer abzuheben von dem historischen, in dem ein unbedingtes Crede verlangt wird. Von allgemeinem Interesse ist der

1) Nämlich an die historische Tatsache des Wunders.

2) In einem Briefe an Kant vom 17. Febr. 1792 teilt Fichte mit, dass er den vorgeschlagenen Mittelweg „der Unterscheidung eines Glaubens der Behauptung von dem eines durch Moralität motivierten Annehmens" in seinem Aufsatz wirklich gegangen sei.

3) Vgl. oben S. 113.

Brief sowohl Fichtes als Kants, weil man durch beide Briefe Einsicht in die damaligen strengen Zensurverhältnisse bekommt.

Diese werden auch durch den Entwurf eines Schreibens Kants an König Friedrich Wilhelm II. beleuchtet (XI, 508 ff.).[1] Kant hatte durch Minister Woellner am 12. Oktober 1794 einen Erlass des Königs erhalten, worin ihm der Vorwurf gemacht war, dass er seine Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentumes missbrauchte und dadurch gegen seine Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen die landesväterlichen Absichten des Königs handelte. Kants Erwiderung umfasst sechs Punkte. Von ihnen führe ich die an, die für unsere, den Glaubensbegriff betreffende Untersuchung von Interesse sind. So bestreitet Kant entschieden, das Christentum in der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. oder in anderen, kleineren Abhandlungen herabgewürdigt zu haben. Er habe die christliche Offenbarungslehre nie für verwerflich erklärt. Dass er sie nach den Grundsätzen des reinen Vernunftglaubens ausgelegt und öffentlich ans Herz gelegt wissen wolle, sehe er nicht als Herabwürdigung, sondern vielmehr als Anerkennung ihres moralisch fruchtbaren Gehaltes an, der durch die vermeinte vorzügliche Wichtigkeit bloss theoretischer Glaubenssätze[2]) verunstaltet würde. Seine Hochachtung vor dem Christentum habe er dadurch bewiesen, dass er die Bibel für das beste vorhandene Leitmittel der öffentlichen [moralischen] Religionsunterweisung erklärt habe. Statt Angriffe auf bloss theoretische Glaubenslehren[3]) der Bibel zu billigen, habe er vielmehr Wert auf den praktischen Inhalt der Bibel gelegt, der bei allem Wechsel der theoretischen Glaubensmeinungen[4]) das Wesentliche der Religion erhalten und das manchmal entartete Christentum reinigen könne. Endlich habe er immer auf Gewissenhaftigkeit[5]) gedrungen: einerseits bei den Bekennern eines Offen-

1) Vgl. auch die Vorrede zum Streit d. Fac. S. 21—28; ausserdem S. 137—140.

2) Der Ausdruck „Glaubenssätze" fand sich auch auf S. 85, 98, 107 und 157 dieser Untersuchung.

3) Zu dem Ausdruck „Glaubenslehren" vgl. oben S. 108, 113f., 142, 147, 148, 149, 150, 152 und 154.

4) Der Ausdruck „Glaubensmeinungen" begegnete uns schon auf S. 142 dieser Untersuchung.

5) Vgl. dazu oben S. 84, 113, 146f., 149 und 157.

barungsglaubens — diese sollten nicht mehr vorgeben, als sie wirklich wüssten —, andererseits bei sich selbst.

In diesem Schreiben an den König sind in der Form eines kurzen Rückblickes, der zugleich die Verantwortung Kants gegenüber den Vorwürfen des Königlichen Erlasses sein soll, einige der wesentlichsten Gedanken der Rel. i. d. Gr. d. bl. V. wiedergegeben. Sie bewegen sich in dem Gegensatz von religiöser Theorie und Praxis, von theoretischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben.

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass in dem Briefe Kants an Karl Friedrich Stäudlin vom 4. Dezember 1794 der Ausdruck „trübseliger Zwangsglaube" (XI, 515) sich in einem uns wenig interessierenden Zusammenhange findet. In der Rel. i. d. Gr. d. bl. V.[1]) ist der statutarische „Zwangsglaube" in ähnlichem Sinne als ein die Menschen „erniedrigender" Glaube bezeichnet.

Die Untersuchung des Briefwechsels bildet den Abschluss der ganzen Untersuchung überhaupt. Letztere umfasste drei Hauptabschnitte: die vorkritischen Schriften, die kritischen Schriften und den Nachlass. In den vorkritischen Schriften ist der Ausdruck und Begriff des Glaubens nur einmal in spezifisch Kantischem Sinne gefasst. Das erklärt sich aus dem starken Übergewicht, welches in dieser Periode der Dogmatismus hat; wo das dogmatische Wissen sich breit macht, bleibt für den Glauben in Kants Sinne wenig oder kein Raum übrig. So muss denn Kant, um seinem Glauben Platz zu schaffen, erst das angemasste, eitle Wissen des Dogmatismus „aufheben". Das tut er in seinen kritischen Schriften. In ihnen vollzieht er die strenge Scheidung zwischen dem Gebiet des erfahrungsmässigen Wissens und dem des praktischen Glaubens, und in ihnen nennt er seinen Glauben bei Namen, er nennt ihn den reinen moralischen Vernunftglauben oder das Postulat der reinen praktischen Vernunft. Der Nachlass Kants zeigt ein Doppelgesicht: wir sehen neben dem Kritizismus den Dogmatismus wieder auftauchen, speziell in den Vorlesungen. Doch besteht im Nachlass das umgekehrte Verhältnis wie in den vorkritischen Schriften: wirken in der vorkritischen Periode Kants dogmatische Anschauungen bedrückend auf den erwachenden Kritizismus, so im Nachlass die kritischen Anschauungen erdrückend auf die letzten Regungen des Dogmatismus.

---

1) Vgl. oben S. 94.

Anhang.

Die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Theologie.

Die Darstellung der Kantischen Lehre vom Glauben hat in ausführlicher Weise dargetan, wie der Königsberger Weise mit fester Hand in das Schicksal der Metaphysik eingreift. Als die höchsten Probleme der Metaphysik gelten ihm die oft genannten drei: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese Probleme liegen naturgemäss auch im engsten Kreise der theologischen Wissenschaft. Hat also Kant die Metaphysik wie kein anderer umgestaltet, so mufs er auch auf die Theologie eine nicht geringe Einwirkung ausgeübt haben. Und dem ist in der Tat so. Die Geschichte dieser Einwirkungen im einzelnen zu verfolgen, ist eine Aufgabe, die sich nicht in einem kurzen Anhange lösen lässt. Es ist daher auch nicht meine Absicht, die einzelnen Fäden der Geschichte hier aufzudecken. Der Anhang, den ich meiner Schrift beifüge, hat vielmehr bloss den Zweck, die doppelte Richtung, in der Kants Einfluss auf die Theologie wirksam war und ist, anzudeuten und dann in Kürze anzugeben, in welcher Weise dieser Einfluss bei den beiden leitenden Theologen des 19. Jahrhunderts, bei Schleiermacher und Albrecht Ritschl, bemerkbar wird.

Die Einwirkung Kants auf die Theologie lässt sich mit Kaftan[1]) als eine negative und positive bestimmen. Der negative Einfluss der kritischen Philosophie bezieht sich zunächst auf die Theologie der Scholastik, auf die lutherische Orthodoxie und auf die Theologie des Rationalismus. Diese drei Richtungen machten in grösserem oder geringerem Masse den Versuch, dem Dogma einen spekulativen Unterbau zu geben. Sie meinten, den theoretischen Vernunftgebrauch über die Grenze des erfahrungsmässigen

1) Die Wahrheit der christlichen Religion dargelegt von Julius Kaftan. Basel 1888. S. 203 ff.

Wissens ausdehnen zu dürfen, und führten unter dieser Voraussetzung ihre Beweise für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

Kant hat nun — das ist seine negative Einwirkung auf die Theologie — den spekulativen Unterbau des Dogmas zertrümmert und den dialektischen Schein, der in den Beweisen für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele versteckt lag, klar aufgedeckt; er hat das ganze Fundament, auf dem jene theologischen Richtungen ihre religiösen Wahrheiten aufbauten, nämlich die Erweiterung des theoretischen Vernunftgebrauchs über die Wissensgrenze hinaus, von Grund aus zerstört. Diese negative Seite des Kantischen Kritizismus hat sich auch im Laufe der geschichtlichen Entwicklung stark genug gezeigt, um die spekulative Theologie, die sich an die Hegelsche Philosophie angeschlossen und sich vergeblich bemüht hatte, das Dogma philosophisch zu rechtfertigen, wieder zu beseitigen.

Kant hat nun aber nicht zertrümmert, ohne wieder aufzubauen. Das Fundament für den Neubau, den er errichtet, ist jedoch ein anderes als das bisherige morsche und altersschwache. Das neue Fundament, auf das er die höchsten Wahrheiten gestützt wissen will, ist das Gebiet des praktisch-moralischen Glaubens. Sind Gott und Unsterblichkeit nicht dem theoretischen Wissen zugänglich, so sind sie doch Gegenstände des praktischen Glaubens. Den praktischen Glauben, nicht die haltlose theoretische Beweisführung will Kant als die Grundlage der Religion angesehen wissen. Das ist die positive Seite des Kritizismus. Ihr geschichtliches Verhältnis zur Theologie ist nach Kaftan in der Hauptsache folgendes.[1])

Der praktisch begründete Glaube ist nicht etwas, worauf von Kant zuerst der Ton gelegt ist; er war vielmehr schon im ersten Christentum heimisch, ohne natürlich mit dem Kantischen Glauben durchaus konform zu sein. Mit dem Aufkommen der christlichen Theologie begann dann aber eine Umgestaltung des christlichen Glaubens. Diese äusserte sich in der Forderung, dass man vermittelst des Erkennens und Wissens sein höchstes Gut suchen solle. Dieser scholastische Lehrbetrieb erlitt erst durch die Reformation einen kräftigen Stoss: Vornehmlich Luther und in seinen Loci Melanchthon legten wieder den Finger auf den praktischen

---

1) Ebenda.

Charakter des christlichen Glaubens. Doch der Stoss, den die scholastische Lehrweise dadurch bekam, war wohl kräftig, aber nicht erschütternd und zertrümmernd. Die protestantische Dogmatik lenkte wieder in den traditionellen theologischen Lehrbetrieb, in die Scholastik, ein; denn man war in der Reformationszeit nicht zu der vollen Überzeugung durchgedrungen, dass die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge nur eine praktische sein könnte. Diese Überzeugung gebracht zu haben, ist das Verdienst Kants. Kant hat der Überzeugung Platz geschaffen, dass wir nicht auf dem Wege theoretischen Erkennens, sondern nur auf dem Wege praktischen Glaubens Gewissheit des Übersinnlichen erlangen. Deshalb ist mit Recht behauptet worden, dass Kants kritische Philosophie nach ihrer negativen und positiven Seite hin sich als Folge und Durchführung der Reformation darstelle. Herrmann fasst diesen Gedanken in folgende Worte: „Dass die Auffassung der Welt für den Menschen als erkennendes Subjekt eine völlig andere sei wie für den Menschen als sittliche Person —, diese von Kant errungene Erkenntnis vindiziert auf der einen Seite der exakten Wissenschaft die Pflicht der Selbständigkeit, welcher sie sich mit reichem Erfolge unterzogen hat. Auf der anderen Seite wird durch diese Errungenschaft Kants die Theologie in die Freiheit entlassen, nach der sie in der Reformationszeit hinausgeblickt hatte.“ 1) Und gehen wir von Kant weiter zurück bis auf die Anfänge des Christentums, so müssen wir zugeben, was Kaftan behauptet: „Der höchste Sinn der positiven Leistung Kants lässt sich dahin bestimmen, dass er den [praktischen] Grundgedanken der christlichen Religion zuerst als allgemein gültiges Prinzip ausgesprochen und durch seine Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens philosophisch begründet hat.“ 2)

In doppelter Weise, in negativer und positiver, äussert sich also der Einfluss Kants auf die Theologie. Ich will diesen Einfluss nun an den beiden bedeutendsten Theologen des 19. Jahrhunderts kurz illustrieren. Kant selbst wirkte zwar zunächst rationalistisch. Moralische Vertiefung des Rationalismus war die

---

1) Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie von W. Herrmann. Halle 1879. S. 16 und 17.

2) Die Wahrh. d. christl. Religion S. 213.

Folge der kritischen Philosophie. Doch schon bei Schleiermacher[1]) wurde ihr Einfluss nach einer anderen Richtung hin gebogen. Schleiermacher brachte nämlich den Kantischen Grundgedanken, dass Wissen und Glauben scharf zu trennende Erkenntnisprinzipien sind, wieder zur Geltung. Er suchte den Glauben als ein Erkenntnisgebiet für sich sicher zu stellen und die religiösen Sätze aus anderen als theoretischen Motiven heraus zu begründen. Glaubenssätze und Wissenssätze stehen nach seiner Ansicht in gar keinem Verhältnis[2]) zu einander; sie berühren sich gar nicht. Für die christliche Kirche, behauptet er,[3]) ist die Sonderung der spekulativen Sätze von den Dogmen „von der grössten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend Spekulatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmässige Ausdruck des frommen Selbstbewusstseins orientieren kann, für Dogmatisches dargeboten werde.“ Die evangelische Kirche insbesondere, sagt er weiter, „trägt das einmütige Bewusstsein in sich, dass die ihr eigentümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewusstseins allein mittels der echten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechter Weise nur solche Sätze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Sätze aufnehmen.“ Die evangelisch-dogmatische Theologie wird, davon ist Schleiermacher fest überzeugt, nicht eher auf sicherem Grund und Boden stehen, als „bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, dass zum Beispiel eine so wunderliche Frage wie die, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der anderen keinen Platz finden kann, sondern, wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muss.“ Demzufolge weist Schleiermacher alle Beweise für das Dasein Gottes aus dem Gebiet der Glaubenslehre

---

1) Und von Schleiermacher aus in neuerer Zeit bei den Vermittlungstheologen, besonders bei Lipsius.

2) Bei Kant sind Wissen und Glauben entgegengesetzte Erkenntnisprinzipien.

3) Der christliche Glaube. § 16 Zusatz und § 33.

hinaus. Ja, sich bloss auf sie zum Zwecke der Dogmatik zu berufen, hält er für überflüssig und unnütz, da weder in der Katechese noch in der homiletischen Mitteilung noch in der Mission noch zwecks Widerlegung des „theoretischen Atheismus" irgend ein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen sei. Ausserdem sei es unmöglich, ihnen die Form eines Dogmas zu geben, da Schrift und symbolische Bücher, auf die man dann zurückgehen würde, nicht bewiesen, sondern blosse Behauptungen aufstellten. Den Grund dafür, dass man die christliche Glaubenslehre mit Vernunftbeweisen anschwellen lasse, sieht Schleiermacher einerseits in der noch aus dem patristischen Zeitalter herrührenden Verwechslung von Philosophie und Dogmatik und anderseits in der irrigen Annahme, dass die christliche Religion nur aus der Schrift, die christliche Theologie dagegen auch aus den Vätern und aus der Vernunft und Philosophie zu schöpfen habe, während doch gerade die Theologie aus der Schrift schöpfe, die Schrift selbst aber erst durch die christliche Religion entstanden sei. Für den Glauben und die Glaubenslehre ist es nach Schleiermachers Ansicht vielmehr nur nachteilig, „wenn man sie mit wissenschaftlichen Sätzen durchschiesst oder sie von der Grundlage der Wissenschaft abhängig machen will". Denn die Glaubenslehre, so begründet er, „hat es ebenso wenig mit dem objektiven Bewusstsein unmittelbar zu thun als die reine Wissenschaft mit dem subjektiven".

Die eben angeführten Gedanken Schleiermachers über das Verhältnis von Wissen und Glauben lassen ersehen, wie Schleiermacher in der reinlichen Scheidung von Wissen und Glauben in einem Punkte noch über Kant hinausgeht: er will gar keinen Vernunftbeweis in den christlichen Glauben aufgenommen wissen, während doch Kant den moralischen Vernunftbeweis in den Mittelpunkt seiner Glaubenslehre stellt. Anderseits hat Schleiermacher sich von dem durch Kant vorgesteckten Ziele entfernt, wenn er neben der Glaubensgewissheit von einem „höchsten Wissen" der Philosophie spricht (1. Aufl. § 10, 3; vgl. 2. Aufl. § 5, 2). Er ist überzeugt, dass auch „das rein wissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ... mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden muss" (§ 16 Zus.). Will er auch nach dem höchsten Wissen nicht den christlichen Glauben beurteilt haben, so liegt doch darin, wie Kaftan mit Recht bemerkt, „eine Wieder-

herstellung des Hindernisses, welches Kant aus dem Weg geräumt hatte".[1])

Von diesem letzten Punkt abgesehen, ist aber die Einwirkung der kritischen Philosophie auf die Schleiermachersche Theologie unverkennbar. In der Art und Weise, wie bei Schleiermacher das Verhältnis des theoretischen Wissens zum religiösen Glauben bestimmt wird, wird diese Einwirkung am deutlichsten. Gerade in diesem Punkte vor allem zeigt sich nun auch der Einfluss Kants auf Albrecht Ritschl[2]) am klarsten. Ritschl ist wie Kant und Schleiermacher der Ansicht, dass Religion und „theoretisches Erkennen" „entgegengesetzte Geistesthätigkeiten" resp. „verschiedene Geistesfunktionen" sind; religiöse Weltanschauung und wissenschaftliche Welterkenntnis hält er für zwei „heterogene Erkenntnisarten". Die Unterscheidung derselben führt Ritschl konsequenter als Schleiermacher durch; anders zum Teil als dieser versucht er auch den Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Erkennen zu bestimmen. Dieser Unterschied liegt bei Ritschl nach M. Reischles Darstellung[3]) einerseits im verschiedenen Resultat, anderseits in dem verschiedenen Wege dazu. Als Resultat der religiösen Weltanschauung (2. Aufl. speziell: der christlich-religiösen Weltanschauung) bezeichnet nämlich Ritschl in freier Anlehnung an Lotze die Vorstellung des Weltganzen (III¹ 171). Die Religion verbürgt nach seiner Ansicht dem Menschen seinen Wert, „mit und durch Gott ein eigentümliches Ganzes zu sein" (174). Dem wissenschaftlichen Erkennen gehe dagegen die Vorstellung des Weltganzen ab. Dasselbe bezieht sich, so erklärt er, darin eben von Schleiermacher abweichend, nur auf die „allgemeinen Gesetze", d. h. auf die Gesetze „des Erkennens und des Daseins von Natur und Geist" (178) und kann aus eigentlicher Erfahrung und Beobachtung heraus seine „Absicht, das Weltganze in einem obersten Gesetz zu begreifen", nicht erreichen (III² 190). Der Weg, auf den nach Ritschl das theoretische Erkennen angewiesen ist, ist die „Anwendung der genauen Erkenntnismethode" (III¹ 179); es muss „mit seinen Mitteln der Erfahrung und Be-

1) Die Wahrh. d. christl. Religion S. 212.

2) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung dargestellt von Albrecht Ritschl. Bonn. 1. Aufl. 1874. 2. Aufl. 1882/83.

3) Werturteile und Glaubensurteile. Eine Untersuchung von Professor D. Max Reischle. Osterprogramm der Univ. Halle-Wittenberg für die Jahre 1899—1900. Halle a. S. 1900. S. 3 ff.

obachtung und mit der gesetzlichen Ordnung der Beobachtungen" (178), unter unbedingter Einhaltung seiner eigenen „logischen Bedingnngen" (182) seinem Ziele nachstreben. Dagegen ist nach Ritschl „die religiöse Vorstellung von Gott und Welt" „ein Objekt der anschauenden Phantasie", aber nicht einer zufälligen, sondern durch die Religion, die sich als „ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes" darstellt, geregelten Phantasietätigkeit (179. 185). Das religiöse Erkennen bewegt sich nach einem Ausdruck der zweiten Auflage „in selbständigen Werturteilen" (191) [im Unterschied von den begleitenden Werturteilen, die das theoretische Erkennen beeinflussen].

Das eben Gesagte also bildet bei Ritschl das von Schleiermacher Abweichende in der Bestimmung des Unterschiedes der beiden Erkenntnisarten. Ritschl stimmt aber mit Schleiermacher und daher auch mit Kant in der Behauptung überein, dass das religiöse Erkennen auf ganz anderem Wege als das theoretische bewerkstelligt wird.

Zwischen Kant einerseits und Schleiermacher und Ristchl andererseits besteht nun aber noch ein Unterschied hinsichtlich des Charakters ihrer religiösen Weltanschauung. Kant giebt seinem religiösen Erkennen den Charakter eines Postulates und macht die Religion zu einem Anhängsel der Moral. Schleiermacher fasst die Religion nicht als eine blosse Begleiterscheinung der Sittlichkeit auf; Religion ist nach seiner Ansicht keine Sache des Wollens oder gar des Erkennens, sondern des Herzens, des Gemütes, und ist ihrem Wesen nach Anschauung und Gefühl. Im Gefühl offenbart sich nach Schleiermacher die Gegenwart des Ewigen und Unendlichen, in der Empfindung wird uns unmittelbare Gewissheit der Gottheit zu teil. Das Gefühl der Frömmigkeit bestimmt er als ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit vom Unendlichen, von Gott. Er geht also über den Postulatscharakter des religiösen Erkennens weit hinaus. Auch Ritschl sieht im religiösen Erkennen mehr als ein Postulat. Während Kant den Offenbarungsglauben zu einer blossen Vorbereitungsstufe seines praktisch-moralischen Glaubens erniedrigt, ist nach Ritschls Ansicht keine Religion vollständig verstanden, „wenn das Merkmal der Offenbarung an ihr entweder verneint oder auch nur als gleichgültig beiseite gesetzt wird" (176). Vielmehr beruhe z. B. im Christentum die ganze religiöse Anschauung auf einer besonderen „Wertschätzung der Person" des Stifters.

Dieser wird von Ritschl sogar als der „Schlüssel für die Weltanschauung“ (177) anerkannt. Hierdurch wird schon, ganz abgesehen davon, dass Ritschl auch eine Erfahrbarkeit der göttlichen Wirksamkeit annimmt, der Postulatscharakter der religiösen Anschauung überboten.

So gewichtig auch diese Unterschiede im einzelnen sind, so liegt doch, was den grossen Grundgedanken einer Gebietstrennung zwischen wissenschaftlichem und religiösem Erkennen anbetrifft, die Einwirkung der Kantischen Philosophie auf Schleiermacher und Albrecht Ritschl klar zu Tage.

Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 106 Bände.

Aristoteles — Bacon — Berkeley — Bruno — Cicero — Condillac — Descartes — Fichte — Grotius — Hegel — Hume — Kant — Leibniz — Locke — La Mettrie — Plato — Schelling — Schiller — Schleiermacher — Scotus Eriugena — Sextus Empiricus — Spinoza.

Vortreffliche Übersetzungen unter Mitwirkung namhafter Gelehrter!

Ausführliches Verzeichnis steht Interessenten kostenlos zur Verfügung.

☞ Diese Sammlung wird fortgesetzt.

Aristoteles, Ars poetica. Textausg. von Fr. Ueberweg . . —.40

Diese Ausgabe enthält den der Übersetzung der Poetik (Phil. Bibl. Bd. 1) zu Grunde liegenden Text und zugleich die sämtlichen Lesarten der ältesten Handschrift, aus der höchst wahrscheinlich alle anderen noch vorhandenen Codices herstammen.

Berkeley, Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. Übersetzt von Fr. Ueberweg. 3. Aufl. . . . 2.—

Berkeleys drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous. Übersetzt und mit Einleitung versehen von Dr. R. Richter . . . 2.—

Der Übersetzer hat seine Aufgabe in sorgfältiger und glücklicher Weise gelöst; die Verdeutschung ist nicht nur gut lesbar, sondern wahrt auch geschickt die stehenden technischen Ausdrücke des Originals. Dies macht sie besonders zur Benutzung in philosophischen Seminarien tauglich; und es dürfte nicht leicht sein, eine als Unterlage für Übungen von Studierenden jüngerer Semester besser geeignete Abhandlung zu finden, als diese Dialoge, die überall zur Diskussion psychologischer und metaphysischer Probleme einladen. Deutsche Literatur-Ztg. 1901, Nr. 21.

Bruno, Giordano, Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen. Übersetzt von Prof. Lasson. 3. Ausgabe 1.50

Die Schrift „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" ist in der feinsinnigen und kongenialen Übersetzung Adolf Lassons schon längst ein vielgelesenes Buch in der Handbibliothek des wahrhaft Gebildeten. Sie liegt jetzt in dritter, von dem Übersetzer durchgesehener und ergänzter Auflage vor. Mit Sorgfalt ist von ihm die Förderung, welche die Bruno-Forschung durch die Dreihundertjahrfeier seines Todes gefunden hat, nicht nur gebucht, sondern auch verwertet.

Buckle, Geschichte der Civilisation in England. Übersetzt von Ritter. 2 Bände. 2. Auflage . . . . 8.—

Unentbehrliches Werk, das bei seinem Erscheinen das größte Aufsehen erregte. Der Verfasser hat das Verdienst vielseitiger Anregung, indem er den Weg zu bisher nicht erreichten philosophischen und kulturhistorischen Ergebnissen zeigte.

Busse, Professor **D. L.,** Geist und Körper, Seele und Leib. Im Druck.

Dieses Werk wird die in der letzten Zeit so lebhaft erörterte Frage, wie das Verhältnis des Geistigen zum Körperlichen, der Seele zum Leib zu denken sei, in umfassender, die verschiedenen in Betracht kommenden Standpunkte in eingehend berücksichtigender Weise behandeln.

Kant, Immanuel, Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes nebst anderen kleineren Schriften zur Religionsphilosophie. 2. Aufl., herausgegeben von F. M. Schiele. 1.50

Es ist dies die einzige Einzelausgabe der für das Verständnis von Kants Entwickelung in seiner vorkritischen Periode hochbedeutsamen Schrift über die Beweise fürs Dasein Gottes. Der Text ist unter sorgfältiger Vergleichung mit dem Orginaldrucke von 1763 (nur um diese Ausgabe hat Kant sich selbst bekümmert) kritisch revidiert worden. Dafs die übrigen kleineren Schriften Kants zur Religionsphilosophie jenem gröfseren Werke in chronologischer Folge beigeordnet sind, wird jedem Leser willkommen sein.

Kirchner, Dr. Fr., Wörterbuch der philos. Grundbegriffe. 4. Aufl. bearbeitet von C. Michaelis 5.60

Die Vorzüge des Kirchnerschen Lexikons bestehen zunächst in der Fafslichkeit und Klarheit des Inhalts, ferner aber in der ebenso wohltuenden Deutlichkeit und Gewandtheit des Stils.

Leser, Dr. H., Das Wahrheitsproblem unter kulturphilosophischem Gesichtspunkt. Eine philosophische Skizze . . . . . . 2.—

Die Schrift beansprucht ein allgemeines Interesse. Sie ist von Bedeutung für alle, welche in dem geistigen Chaos der Gegenwart eine Grundposition, ein leitendes Motiv suchen für die vom weltgeschichtlichen Standpunkte geforderte Lösung.

Lévy-Bruhl, L., Die Philosophie August Comtes. Übersetzt von Dr. H. Molenaar . . . . 6.—

Es ist bekanntlich unmöglich, die voluminösen Werke Comtes selbst durchzulesen. Um so notwendiger ist eine so zuverlässige Darstellung der positiven Philosophie, wie Lévy-Bruhl sie gibt. Sie ist von einem hervorragenden Comte-Kenner ins Deutsche übersetzt worden.

Lipps, Professor, Th., Psychologische Studien . . . . . 4.—

Locke, Über den menschlichen Verstand. I. u. II. Bd. 2. Aufl. à 3.—
Erläuterungen dazu. 2 Hefte . . . . 2.—

— Leitung des Verstandes. Übersetzt von Jürgen B. Meyer —.80

Natorp, Professor, P., Platos Ideenlehre. Einführung in die platonischen Schriften 7.50

Ein Buch, das die Philosophie Platos unserem Verständnis näher bringt und namentlich die Lektüre der platonischen Werke dadurch erleichtert, dafs es jede einzelne Schrift in einem besonderen, genau auf alles Schwierige eingehenden Kapitel behandelt, ist zweifellos ein Bedürfnis. Natorps Buch behandelt alle Schriften jede für sich, aber doch so, dafs man in genauem Anschlufs des einen Kapitels an das andere **den ganzen Plato beherrschen und einheitlich verstehen** lernt. Dafs den Vielen, die von Berufs wegen platonische Studien treiben müssen, Natorp ein unentbehrlicher Berater sein wird, ist vorauszusehen.

Oncken, Professor, W., Isokrates und Athen . . . . . 1.—

Rehmke, Professor, Zur Lehre vom Gemüt . . . . . . 3.—

Scheler, Dr. M., Die transscendentale und psychologische Methode. Eine grundsätzliche Erörterung zur philosophischen Methodik. 4.—

Die Schrift bedeutet wegen ihrer unparteiischen Klarheit, ihrer Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit ohne Frage einen wesentlichen Fortschritt in der Auffindung der angemessensten Methode für die philosophische Forschung.

Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, Münchener Vorlesungen. Neu herausgegeben mit erläuternden Anmerkungen von Prof. Dr. Drews. 4.60

'Schelling kommt in prinzipieller Hinsicht die wichtigste Bedeutung innerhalb der ganzen nachkantischen Spekulation zu. Von allen den zahlreichen Schellingschen Schriften dürften jedoch keine zur Einführung in die Gedankenwelt des Philosophen so geeignet sein, wie seine „Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie“ und die „Darstellung des philosophischen Empirismus.“

Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Auswahl. Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Prof. Eugen Kühnemann . . 2.—

Es werden hier diejenigen Schriften Schillers dargeboten, die zu einer vollständigen Einführung in seine Weltanschauung dienen können. Professor Kühnemann macht in der ausführlichen Einleitung Schillers Weltanschauung aus ihren Quellen und in ihrer Entwickelung verständlich und stellt sie in ihrer Bedeutung dar für unsere Zeit, die Bildung unserer Jugend und die Selbstbildung. Er entwickelt die Philosophie Schillers als **die beste Grundlage einer allgemeinen philosophischen Bildung,** denn durch Schiller wird der sicherste Zugang zu Kant gewonnen. Die Schillerschriften zeigen aber auch am deutlichsten die Fruchtbarkeit, die allgemeine Kulturbedeutung des Kantianismus, indem erst sie seine Weltanschauung — deren Diskussion heute dringender ist als je — voll entfalten. Vor allem wird deshalb die Schillersche Hauptlehre von der ästhetischen Kultur genau entwickelt als die eigentliche Einführung in den Geist unserer großen Literaturperiode und als Vertiefung für die zukunftsreichen, kunsterzieherischen Bestrebungen unserer Tage.

Schleiermachers Monologen. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung, Bibliographie und Index von Fr. Mich. Schiele 1.40

Keine ethische Schrift, weder von Kant noch von Fichte, hat sich so unter den deutschen verbreitet und auch auf weite Kreise eine so tiefe Wirkung ausgeübt, als Schleiermachers Monologen. Dreimal hat Schleiermacher den Text des Büchleins gründlich umgearbeitet. Schieles kritische Ausgabe legt den fast verschollenen ersten Text zu Grunde und verzeichnet alle Änderungen, die Schleiermacher später daran vorgenommen hat. Der Reiz der ersten Konzeption mit ihrer vollen Romantik tritt also hier dem Leser ungeschmälert entgegen, ohne daß ihm die endgültige Form, die Schleiermacher seinen Gedanken später gegeben hat, vorenthalten würde. Das Verständnis des Buches wird durch Schieles ausführliche historische Einleitung wesentlich gefördert. Der Index gibt eine verständige Übersicht über die ethischen Grundbegriffe, mit denen Schleiermacher in den Monologen arbeitet. Ein Verzeichnis aller ethischen Schriften Schleiermachers und eine Übersicht über die weitverzweigte Literatur darüber bieten eine wertvolle Beigabe.

Spinoza, Sämtl. Werke. Übersetzt von J. H. v. Kirchmann und Prof. C. Schaarschmidt . . . . 8.—

In 2 Liebhaberbänden . . . . 11.—

Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück. — Ethik. — Theologisch-politische Abhandlungen. — Prinzipien der Philosophie des Descartes. — Verbesserung des Verstandes und politische Abhandlung. — Briefwechsel. **Jeder Band ist einzeln käuflich.**

Erläuterungen dazu 2.40

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.



Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.



